متفکر شهید
استاد
مرتضی
مطهری

مسئله شناخت



فهـــرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

کتابی که در پیش رو دارید مجموعه‌ای است مشتمل بر ده جلسه سخنرانی متفکر شهید استاد مرتضی مطهری تحت عنوان «مسئلهٔ شناخت» که در محرم سال ۱۳۹۷ برابر با آذرماه و دیماه سال ۱۳۵۶ در کانون توحید (تهران) ایراد شده است (هشت جلسهٔ آن در نیمهٔ اوّل محرم و دو جلسهٔ آخر هریک به فاصلهٔ یک هفته از جلسه قبل برگزار گردیده‌اند). انتخاب این موضوع برای بحث، بی‌مناسبت نبوده است. گذشته از اینکه مسئلهٔ شناخت از مسائل مهم فلسفی است که از دیرباز مورد بحث دانشمندان بوده و به خودی خود موضوعیت دارد، مطرح کردن این بحث در آن ایام معنی و مفهوم خاصی داشته است. در آن زمان از سوئی مارکسیستها فعالیت فرهنگی وسیعی داشتند ــ که بعضاً از سوی رژیم شاهنشاهی نیز جهت تضعیف جناح اسلامی حمایت می‌شدند ــ و از سوی دیگر از تغییر ایدئولوژی سران سازمان موسوم به «مجاهدین خلق ایران» حدود دو سال بیشتر نمی‌گذشت. در نتیجهٔ جوانان مسلمان هدف تهاجم گستردهٔ اندیشه‌های بیگانه ــ خصوصاً اندیشه‌های مارکسیستی ــ بودند و پاسخهای لازم را جهت رد شبهات القائی ماتریالیستها در دست نداشتند.

درچنین اوضاع و احوالی بود که استاد شهید، این مسئله شناس عصر ما و این پاسدارفداکار ایدئولوژی اسلامی، همچون مواقع حساس دیگر، کمر همت بست و با طرح «مسئلهٔ شناخت» بی‌پایگی اندیشه‌های بیگانه و استحکام اندیشه اسلامی دراین باب را آشکار ساخت و جوانان مسلمان را مسلح به سلاح تفکر و اندیشهٔ نمود، واین در حالی بود که استاد از سال ۵۳ یعنی حدود سه سال قبل از ایراد این بحثها از سوی رژیم گذشته ممنوع المنبر شده بودند ولی به خاطر اهمیت موضوع، بدون اعتنا به این امر این جلسات را تشکیل دادند که درآن هزاران تن از جوانان ــ خصوصاً دانشجویان ــ شرکت می‌کردند، ورژیم که از آشنائی جوانان با اندیشه‌های اسلامی هراس داشت، سرانجام استاد را پس از اتمام دهمین جلسه، در بین راه بازگشت به منزل دستگیر نمود و استاد درپاسخ به این سؤال مأموران که مگر شما ممنوع المنبر نیستید پس چرا سخنرانی کردید فرموده بودند: «اینها درس است، سخنرانی نیست»وآنهادر پاسخ گفته بودند: «ما کلاس چند هزار نفری ندیده بودیم». قابل ذکر است که درجلسهٔ بعد انبوه دانشجویان که از دستگیری استاد اطلاع نداشتند و به کانون توحید آمده بودند، پس از اطلاع از این امر، درخیابان نماز جماعت بپا داشتند وسپس تظاهرات وسیعی بر پا نمودند. دراینجا بجاست که یاد شهید حجت الاسلام دکترباهنررا که درآن ایام مدیریت کانون توحید را به عهده داشتند و در برگزاری این جلسات نقش مهمی ایفا نمودند گرامی بداریم.

باری، این درسها توسط ساواک تعطیل گردید و استاد موفق به تکمیل آن نشدند و این مقدار که بحث شده است حدود نیمی از بحثِ «مسئلهٔ شناخت» را تشکیل می‌دهد، چنانکه خود استاد در جلسهٔ هشتم این درسها به مناسبت، چنین می‌گویند:

«امشب آخر آن هشت شبی است که بنا بود در اینجا صحبت کنیم، و خیال می‌کردم که شاید بتوانم درهشت شب همهٔ مسائل بحث شناخت را بیان کنم ولی بعد دیدم دامنهٔ بحث گسترده‌تر است. ما

تا این جلسه، هشت مبحث از مباحث شناخت را گفتیم که بعضی را به اختصار بیان کردیم... به اندازهٔ همین مقدار هنوز مسئله داریم که بعضی از این مسائل لااقل از بعضی مسائل گذشته اهمیتش بیشتر است و کمتر نیست...»

در پایان ذکر چند نکته را ضروری می‌بینیم:

۱. در جلسات پنجم و ششم وهفتم به خاطر تقارن ایام با شبهای تاسوعا و عاشورای حسینی، نیمی از بحث اختصاص به بحث پیرامون حادثهٔ کربلا داده شده است که این سه نیم جلسه به صورت یک بحث مستقل به عنوان «ماهیت قیام حسینی» در جلد دوم کتاب «حماسهٔ حسینی» به چاپ رسیده است.

۲. قبلاً دو کتاب تحت عنوان «مسئلهٔ شناخت» به نام استاد شهید توسط دو ناشر غیر مسؤول که یکی از آنها بی‌نام و نشان بوده بدون کسب اجازه از «شورای نظارت» منتشر گردیده است که با کیفیت بسیار نامطلوب و اشتباهات فراوان عرضه شده‌اند، والبته در همان ایام اقدامات قانونی لازم به عمل آمد واز چاپ مجدد آنها جلوگیری به عمل آمد.

۳. بحث شناخت، در جلد سوم «شرح مبسوط منظومه» نیز به مناسبت بحث از معقولات اولی ومعقولات ثانی مطرح و مورد بحث نسبتاً مشروح واقع شده است که البته سبک بحث در آنجا با سبک بحث در اینجا تفاوت دارد؛ در آنجا بحث صرفاً جنبهٔ فلسفی دارد، ولی در اینجا بحث جنبه‌های دیگر و از جمله جنبهٔ قرآنی و روانشناسی نیز دارد. همچنین استاد شهید بحثی تحت عنوان «شناخت در قرآن» دارند که آن نیز درآینده نزدیک منتشر خواهد شد.

٤. در تنظیم این مجموعه، گذشته از اصلاحات اندک عبارتی هیچگونه دخل و تصرفی در بیان استاد انجام نشده و حالت گفتاری و اصالت مطالب حفظ گردیده است.

از خدای متعال توفیق بیشتر مسئلت می‌نمائیم.

شورای نظارت برنشر آثار استاد شهید مرتضی مطهری

۱

امکان شناخت

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

الحمـد للّـه رب العـالمين بـارئ الخلائـق اجمعـين والصلوة على سيّدنا و نبيّنا محمد و اله الطاهرين.

موضوع بحث ما «مسئله شناخت از نظر قرآن» است. مسأله شناخت یا نظریه شناخت و به تعبیر علمای امروز عربی زبان «نظریهٔ المعرفهٔ» امروز اهمیت فوق العاده‌ای پیدا کرده است و کمتر مسئله‌ای به اندازه مسائل مربوط به مسئله شناخت، امروز مهم شناخته می‌شود، چرا؟ اول من باید علت اهمیت این مسئله را بیان کنم، بعد وارد خود مسئله شوم. امروز فلسفه‌های اجتماعی، مکتبها، ایدئولوژیها و ایسم‌ها اهمیت فوق العاده‌ای پیدا کرده است و هر کسی که می‌خواهد نوعی تفکر داشته باشد و زندگی خودش را بر اساس یک منطق منطبق کرده باشد، دم از مکتب و ایدئولوژی می‌زند. مکتبها و ایدئولوژیها و ایسم‌ها امروز با یکدیگر در نبرد و ستیز هستند، هر

مکتبی برای خود حامی می‌خواهد و به حمایت حامیان خودش برمی‌خیزد. جنگ افکار و عقاید همیشه در دنیا بوده است، ولی در دوران سابق چون غالبا افکار و عقاید در اطراف مسائل نظری محض بود، از میان خواص، آن هم خاص الخاص‌ها، تجاوز نمی‌کرد، ولی امروز چون فلسفه‌های اجتماعی پا به میدان گذاشته‌اند بازار جنگ عقاید، یعنی جنگ مکتبها و ایدئولوژیها و ایسم‌ها، داغتر و گرمتر است.

رابطه ایدئولوژی و جهان‌بینی

چرا ایدئولوژیها با یکدیگر متفاوتند؟ چرا یک فرد یا یک گروه از یک ایدئولوژی دفاع می‌کند و فرد یا گروه دیگر از ایدئولوژی دیگر؟ اگر از شخصی که به یک ایدئولوژی معتقد است بپرسید که چرا تو به این ایدئولوژی پیوستی و به آن دیگری نپیوستی، می‌بینید فورا مسئله دیگری را مطرح می‌کند و آن مسئله جهان‌بینی است. ایدئولوژیها و مکتبها زاده جهان‌بینی‌ها هستند. تکیه‌گاه ایدئولوژیها جهان‌بینی‌ها هستند. جهان‌بینی یعنی نوع برداشت، تفسیر و نوع تحلیلی که یک انسان درباره هستی و جهان و درباره انسان و جامعه و تاریخ دارد.

افراد و گروهها جهان‌بینی‌هاشان مختلف است، یعنی یک گروه جهان را یک گونه تفسیر می‌کند و گروه دیگر به گونه دیگر. اگر جهان‌بینی مختلف باشد، ایدئولوژی مختلف است، چون تکیه‌گاه و پایه‌ای که ایدئولوژی از جنبه فکری بر آن استوار است جهان‌بینی

است، زیرا ایدئولوژی یعنی مکتبی که بایدها و نبایدها را مشخص می‌کند، مکتبی که انسان را به یک هدفی دعوت می‌کند و برای رسیدن به آن هدف راهی ارائه می‌دهد. ایدئولوژی می‌گوید: چگونه باید بود، چگونه باید زیست، چگونه باید شد، چگونه باید ساخت (از ماده سازندگی)، یعنی خود را چگونه باید بسازیم، طبق چه الگویی باید بسازیم، جامعه خودمان را چگونه باید بسازیم. ایدئولوژی به این امور پاسخ می‌دهد، می‌گوید: اینچنین باش، اینچنین زندگی کن، اینچنین بشو، اینچنین خود را بساز، اینچنین جامعه خود را بساز.

اینها همه «چرا» دارد؛ تو می‌گویی اینچنین باش، چرا باید اینچنین باشم و آنچنان نباشم؟ می‌گویی اینچنین زندگی کن، چرا اینچنین زندگی کنم؟ چرا آنچنان زندگی نکنم؟ می‌گویی اینچنین بشو، اینچنین خود را بساز، اینچنین هدف انتخاب کن؛ این چراها را «جهان‌بینی» پاسخ می‌دهد، می‌گوید: وقتی من می‌گویم اینچنین باش، چون هستی اینچنین است، ساختمان جهان اینچنین است، انسان چنین موجودی است، جامعه چنین حقیقت و ماهیّتی دارد، چنین قوانین و سننی دارد، روان انسان چنین هویّت و چنین قوانین و سننی دارد، جهان اینچنین یا آنچنان است. جهان‌بینی به ما خبر می‌دهد از [اینکه] چه هست، چه نیست، چه قانونی بر جهان و بر انسان حاکم است، چه قانونی بر جامعه حاکم است، حرکتها به سوی چه جهتی است، طبیعت چگونه حرکت دارد و اصلًا هستی چیست.

هر طور که ما در مورد جهان‌بینی فکر کنیم ناچار ایدئولوژی

ما تابع جهان‌بینی ما خواهد بود. مثلًا امکان ندارد که انسان جهان را ماده محض بداند و انسان را مادی محض، ولی برای زندگی در جهان جاوید هم فکر کند که اگر می‌خواهی سعادت جاوید داشته باشی چنین و چنان باش؛ دیگر سعادت جاویدی در کار نیست. این است که می‌گویند ایدئولوژی زاده جهان‌بینی است. جهان‌بینی به منزله زیر بنای فکر است و ایدئولوژی به منزله روبنا؛ یعنی در یک دستگاه فکر و اندیشه، جهان‌بینی حکم طبقه زیرین و ایدئولوژی حکم طبقه روئین را دارد که بر اساس آن و بنابر اقتضائات آن ساخته شده است. اگر بخواهیم به تعبیر علمای قدیم خودمان بیان کنیم باید اینطور بگوییم که ایدئولوژی حکمت عملی است و جهان‌بینی حکمت نظری؛ حکمت عملی زاده حکمت نظری است، نه حکمت نظری زاده حکمت عملی [۱].

ریشه اختلاف جهان‌بینی‌ها

پس تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که ایدئولوژی زاده جهان‌بینی است. اینجا فورا یک سؤال دیگر مطرح می‌شود: چرا جهان‌بینی‌ها مختلف است؟ چرا یکی مادی فکر می‌کند و دیگری

---

۱. [این مطلب] در ذهنتان با مسئله دیگری مخلوط نشود. مسئله اینکه آیا علم زاده عمل است یا عمل زاده علم، مسئله‌ای دیگر است. حکمت عملی علم است، حکمت نظری هم علم است. اینجا سخن از دو علم است که کدامیک از ایندو زاده دیگری است. این مسئله را که آیا علم زاده عمل است یا عمل زاده علم، بعداً در مسائل شناخت مطرح می‌کنیم. این را عرض کردم که ایندو با یکدیگر اشتباه نشود.

الهی؟ یکی یک پاره استدلالات و دلائل ترتیب می‌دهد و آن جهان‌بینی را نتیجه‌گیری می‌کند و دیگری دلائل دیگری ترتیب می‌دهد و جهان‌بینی دیگری را نتیجه‌گیری می‌کند؟

جواب این است که او جهان را به گونه‌ای می‌شناسد و این به گونه دیگر، شناخت او از جهان این گونه است و شناخت این از جهان به گونه دیگر؛ و نمی‌شود هم شناخت این صحیح باشد و هم شناخت آن؛ از ایندو لااقل یکی اشتباه است و یکی صحیح. همین جاست که مسئله شناخت صحیح و شناخت غلط مطرح می‌شود. پس اول برویم سراغ مسئله شناخت و ببینیم که شناخت صحیح چه شناختی است؛ یعنی قبل از آنکه برویم سراغ جهان و بگوییم جهان این گونه است یا آن گونه، و قبل از آنکه برویم سراغ ایدئولوژی و بگوییم این ایدئولوژی صحیح است یا آن ایدئولوژی، باید برویم سراغ شناخت، ببینیم کدام شناخت صحیح است و کدام غلط، و اصلا شناخت صحیح یعنی چه و شناخت غلط یعنی چه.

اهمیت و قدمت مسأله شناخت

دنیا، دنیای مکتب و ایدئولوژی است. مکتب و ایدئولوژی بر پایه جهان‌بینی است و جهان‌بینی بر پایه شناخت. از اینجا انسان به اهمیت مسئله شناخت پی می‌برد. آنکه ایدئولوژی‌اش مثلًا بر اساس جهان‌بینی مادی است، جهان‌بینی مادی‌اش بر اساس نظریه خاصی در باب شناخت است. آن دیگری ایدئولوژی دیگری دارد بر اساس جهان‌بینی دیگری و آن جهان‌بینی بر اساس نظریه‌ای است که در

باب شناخت دارد. این است که ما قبل از بحث درباره ایدئولوژیها، مکتبها و جهان‌بینی‌ها باید تکلیف مسئله شناخت را روشن کنیم.

عرض کردم به آن اندازه که امروز این مسئله اهمیت پیدا کرده است، در جهان دیروز به اهمیت این مسئله پی نبرده بودند. ولی مسئله شناخت یک مسئله بسیار قدیمی است و بیش از دو هزار سال از عمر آن می‌گذرد. در فلسفه و حکمت اسلامی، ما بابی تحت عنوان «نظریهٔ المعرفهٔ» یعنی «نظریه شناخت» نداریم ولی اغلب مسائلی که در باب شناخت مطرح است به طور متفرقه در مسائل مربوط به علم و ادراک و عقل و معقول، مسائل مربوط به وجود ذهنی و مسائل مربوط به نفس و کیفیّات نفسانی [مطرح شده است.] بنابراین از قدیم به اهمیت این مسئله کم و بیش پی برده بودند، ولی امروز فلسفه‌های دنیای جدید بیشتر و بیشتر در اطراف نظریه شناخت دور می‌زنند.

ما نمی‌خواهیم همه مسائل مربوط به شناخت را مطرح کنیم، ضرورت هم ندارد، لااقل مسائل مهمش را طرح می‌کنیم برای اینکه سخنمان نظمی داشته باشد.

امکان شناخت

اولین سخن در باب شناخت که از قدیم مطرح بوده و امروز هم مطرح است این است که اصلاً آیا شناخت ممکن است؟ آیا می‌شود جهان را شناخت؟ آیا می‌شود انسان را شناخت؟ آیا می‌شود هستی را شناخت؟ عده‌ای از بیخ منکرند، می‌گویند شناخت برای

بشر غیر ممکن است، یعنی یک شناخت قابل اعتماد و اطمینان برای بشر یک امر ناممکن است، «لا ادری گری» یعنی «نمی‌دانم گری» سرنوشت محتوم بشر است. ابتدا به نظر می‌رسد که این مکتب خیلی مکتب سستی است و اساساً قابل توجه نیست، ولی از قضا طرفداران این مکتب دلائل بسیار قوی اقامه کرده‌اند که جوابگویی به آنها کار ساده‌ای نیست؛ نمی‌خواهم بگویم غیر ممکن است، می‌خواهم بگویم کار ساده‌ای نیست.

پیرهون و امکان شناخت

در دوران بعد از سقراط، گروهی هستند که آنها را «شکّاکان» می‌نامند و معروف‌ترین شخصیت آنان مردی است به نام پیرهون[1]. او ده دلیل بر عدم امکان شناخت اقامه کرده است، می‌گوید: شناختن امر ناممکنی است، «شک» و «نمی‌دانم» سرنوشت محتوم بشر است. یک دلیل بسیار ساده‌اش این است: انسان اگر بخواهد بشناسد، ابزار شناختش چیست؟ ما دو ابزار که بیشتر نداریم، یکی حس است و دیگری عقل. از شما می‌پرسم: آیا حس خطا می‌کند یا نه؟ همه می‌گویند: الی ما شاء اللّه: خطای سامعه، باصره، لامسه، شامّه و ذائقه که همه اینها مثالهای فراوان دارد و بعضی ادعا کرده‌اند که تنها باصره چند صد نوع خطا دارد. می‌گوید: چیزی که خطا می‌کند و قابل خطاست، قابل اعتماد نیست. وقتی یک جا می‌بینم و

---

۱. Pyrrho .

می‌بینم که اشتباه است، جای دیگر که می‌بینم نمی‌توانم به آن اعتماد کنم.

عقل چطور؟ می‌گوید آن که از حس بیشتر خطا می‌کند. در استدلالهای عقلی علما و فلاسفه دائما اشتباه رخ می‌دهد. پس حس خطا می‌کند، عقل هم خطا می‌کند و ما غیر از ایندو چیز دیگری نداریم. پس هر چه را که فکر می‌کنیم و درباره هر چه که می‌اندیشیم، یا حواس ما دخالت دارد یا عقل ما و یا هر دو، و این هر دو جایز الخطا هستند، پس به هیچکدام از اینها نمی‌توان اعتماد کرد.

شک غزالی

می‌دانید در میان علمای اسلامی آن کسی که فکر خودش را و فلسفه و مکتب خودش را از شک شروع کرده است غزالی است. غزالی کار خودش را از شک شروع کرده است، مانند کار معروف دکارت. هر دو نفر از یک نقطه عزیمت کرده‌اند. هر دو کارشان را از شک شروع کرده‌اند و هر دو مدعی هستند که به یقین دست یافته‌اند، ولی هستند افرادی که از شک شروع کرده‌اند و در شک هم مانده‌اند، چه در دنیای اسلام و چه در دنیای غرب، که این تاریخچه را شاید وقت دیگری عرض کنم. غزالی وقتی می‌خواست علم خودش را شروع کند در همه چیز شک کرد؛ یعنی به هر جایی که دست انداخت، دید قابل شک کردن است. سراغ حواس آمد، گفت من الآن اینجا نشسته‌ام، کتاب جلویم هست و این قلم و کاغذ

در دستم هست و این فضا را دارم می‌بینم و این صداها را دارم می‌شنوم، آخر من در هر چه شک کنم در این که نمی‌توانم شک کنم. بعد خودش به خودش جواب داد (اینجا هم نتوانست بایستد و پایش لغزید) گفت: آقای غزالی! چقدر تا حالا خواب دیده‌ای که در عالم خواب مثلًا نشسته‌ای کتاب می‌نویسی، داری با فلان رفیقت حرف می‌زنی، سخنش را با گوش خودت می‌شنوی؛ با چشمت در عالم خواب می‌بینی که داری می‌بینی، داری غذای لذیذ می‌خوری. آقای نسیم شمال از زبان فقیر مفلوک بیچاره‌ای گفت:

شبی در خواب می‌دیدم لباس تازه‌ای دارم
میان رختخواب گرم و نرم آوازه‌ای دارم
میان جیبهایم پول بی‌اندازه‌ای دارم
شدم بیدار و دیدم باز عریان جمله اعضا را

گفت: آقای غزالی! تو چقدر در عالم رؤیا و خواب عیناً همین جور دیده‌ای؟ همان طور که الآن شک نمی‌کنی که حقیقت است، در عالم خواب هم آنچه را که می‌بینی مگر شک می‌کنی که حقیقت است؟ آیا شما دیده‌اید کسی در عالم خواب چیزی را ببیند و در عالم خواب شک کند که آن چیزی که می‌بینم درست است یا خطا؟ در عالم خواب انسان شک ندارد که هر چه را که می‌بیند درست می‌بیند؛ وقتی بیدار می‌شود، می‌بیند همه‌اش وهم و خیال بوده و چیزی نبوده است (شدم بیدار و دیدم باز عریان جمله اعضا را)؛ از کجا که تمام زندگی من الآن یک خواب بزرگ نباشد؟ از کجا که من غزالی که می‌گویم پنجاه سال پیش، از فلان زن که مادرم باشد متولد شدم، پدرم که بود، مدرسه رفتم، ازدواج کردم، چندین سال

درس خواندم، چند سال ریاضت کشیدم و امروز هم در اینجا نشسته‌ام، یکدفعه بیدار شوم و ببینم تمام اینها خواب بوده؛ از کجا که خواب نبوده است؟ چه دلیلی دارم که تمام این زندگی فعلی من، همین که الآن به عنوان یک فیلسوف نشسته‌ام و می‌خواهم برای خودم مبدأ فکر پیدا کنم ادامه یک خواب طولانی نباشد؟ اینها همه می‌رساند که بشر راجع به مسئله شناخت چگونه سر یک بزنگاههایی گیر می‌کند.

دکارت و مسئله شناخت

مگر دکارت[1] اینطور نبود؟ دکارت هم جهان‌بینی خودش را ارزیابی کرد، عقاید مذهبی و فکر و اخلاق و اعتقادات و فلسفه خویش را [بازنگری کرد]، یکدفعه روی مسئله شناخت لغزید، گفت: این که من می‌گویم عالم چنین است، خدا وجود دارد، نفس وجود دارد، روح وجود دارد، دنیا وجود دارد، پاریس وجود دارد، مذهب مسیح چنین است، به چه دلیل می‌گویم؟ رفت سراغ ابزارهای شناخت، دید همه قابل مناقشه است، خواست روی حواس تکیه کند، دید که حواس از همه چیز پایه‌اش لرزان‌تر است، خواست روی عقل تکیه کند دید عقل نیز لرزان است، یکدفعه دید زیر پایش خالی است، در همه چیز شک می‌کند و اصلا هیچ چیز برایش باقی نماند. در همین حال که در فضا معلّق شده بود و زیر پایش هیچ چیز نمانده بود و در همه چیز شک می‌کرد، یکمرتبه متنبّه این نکته شد، گفت:

---

1. Descartes.

ولی اگر در همه چیز شک می‌کنم، در اینکه شک می‌کنم شک نمی‌کنم. در وسط زمین و آسمان روی یک صخره ایستاد، گفت: یک جا پیدا کردم: [اینکه] در حواسّ خودم شک می‌کنم راست است، در معقولات خودم شک می‌کنم راست است، حتی در وجود خودم شک می‌کنم راست است، در خدا شک می‌کنم راست است، در جهان و در مذهب و زندگی شک می‌کنم راست است، ولی در یک چیز هر چه بخواهم شک کنم شک نمی‌کنم و آن این است که در اینکه شک می‌کنم شک نمی‌کنم، چون اگر شک کنم باز می‌دانم که دارم شک می‌کنم. در وسط زمین و آسمان روی این نقطه ایستاد، یعنی یک مرکز و یک پایگاه برای شناخت پیدا کرد. تا این پایگاه را پیدا کرد، فورا روی این پایگاه یک آجر گذاشت و گفت: من شک می‌کنم و چون شک می‌کنم پس وجود دارم که شک می‌کنم، پس من هستم. روی صخره اولی که پیدا کرد یک سنگ گذاشت و آن اینکه «من وجود دارم»؛ در اینکه شک می‌کنم شک نمی‌کنم و در اینکه خودم وجود دارم شک نمی‌کنم. از اینجا شروع به حرکت کرد. حال آیا حرف دکارت درست است یا نه؟ مچ دکارت را اینجا گرفته‌اند. بوعلی هفتصد سال قبل از دکارت همین حرف دکارت را مطرح کرده و مچ او را گرفته است که حال نمی‌خواهیم آن را طرح کنیم.

پاسخ شبهه پیرهون

پس مسئله اول شناخت، مسئله امکان شناخت است که آیا

برای بشر شناختن ممکن است[1]؟ آقای پیرهون گفت: شناخت و معرفت غیر ممکن است (به همان دلیلی که عرض کردم). البته مچ آقای پیرهون را دیگران گرفته‌اند. خود ما در پاورقیهای اصول فلسفه یک جا این مچ را گرفته‌ایم. به آقای پیرهون چنین می‌گویند: تو می‌گویی حس خطا می‌کند به دلیل اینکه من گاهی می‌بینم چشمم لوچ می‌شود یک آدم را دو کلّه می‌بینم، چوب را در ظرف آب، شکسته می‌بینم، و از این قبیل. تو که می‌گویی من می‌بینم که حس خطا می‌کند، آنجا که می‌بینی حس خطا می‌کند آیا می‌دانی که حس خطا می‌کند یا باز هم شک داری که حس خطا می‌کند؟ آنجا که می‌گویی وقتی از خواب بلند می‌شوم و چشمم را می‌مالم، بینی کسی را که مقابل من ایستاده دو تا می‌بینم، چشمش را چهار تا می‌بینم، و می‌گویی این اشتباه است، آیا می‌دانی که اشتباه است یا احتمال می‌دهی که اشتباه است؟ می‌گوید: نه، می‌دانم که اشتباه است، او که دو تا کلّه یا دو تا بینی ندارد. پس تو خودت این خطا را با یک یقین پیدا کردی، تو چطور می‌گویی من به معرفت دست نیافتم؟! این خودش یک معرفت است. وقتی می‌گویی عقل در فلان جا اشتباه کرده است، با جزم می‌گویی اشتباه کرده، یعنی می‌دانم که اشتبا

۱. این شناختن مساوی با یقین است، و الّا شک که شناختن نیست. شناخت یعنی به نقطه‌ای برسم که فکر کنم چنین است و شک نکنم در این که آنچه که فکر می‌کنم چنین است، درست است؛ در درست بودن آن شک نکنم، زیرا اگر شک کنم دیگر برای من شناخت نیست، «آیا» است. «آیا چنین است»، «نمی‌دانم»، «شاید هست»، «شاید نیست»، حرف «لا ادری» هاست. شناخت آنوقت شناخت است که شک در آن نباشد، اگر شک باشد «لا ادری» می‌شود.

کرده است، پس به حقیقت رسیده‌ای. انسان تا به یک حقیقت نرسیده باشد اشتباه بودن نقطه مقابل را نمی‌فهمد.

بنابراین چنین باید گفت: انسان در بعضی از ادراکات خود اشتباه می‌کند و حال آنکه جزما در بعضی از ادراکات خود اشتباه ندارد. پس باید مسئله را تقسیم کنیم، باید دنبال یک معیار برویم، ببینیم آیا می‌توانیم با یک معیاری آن مواردی را که اشتباه می‌کنیم به یک شکل اصلاح کنیم یا نه؟ چرا به دلیل اینکه در بعضی موارد خطا می‌کنیم منکر اصل شناخت بشویم؟! چرا آن مواردی که خطا می‌کنیم و مواردی که شک نداریم که خطا نمی‌کنیم (مثل همان جایی که می‌فهمیم خطا کرده‌ایم) [هر دو را یکسان بدانیم؟!] این حرف آقای پیرهون نظیر شعر سعدی می‌شود:

چو از قومی یکی بی‌دانشی کرد
نه که را منزلت ماند نه مه را
نمی‌بینی که گاوی در علفزار
بیالاید همه گاوان ده را

اینها در مسائل اجتماعی درست است که اگر چند نفر از یک جامعه‌ای، از یک صنفی - مثلًا صنف روحانی - اشخاص بدکار و بد عمل درآمدند، آبروی دیگران هم می‌رود؛ و الّا معنی ندارد که زیدی گناه کند و ما یقه عمرو را بگیریم:

گنه کرد در بلخ آهنگری
به ششتر زدند گردن مسگری

پاره‌ای از ادراکات ما اشتباه است، پاره‌ای دیگر قطعا درست است؛ برویم سراغ چاره ادراکات غلط. اینجاست که علم

منطق به وجود آمد. علم منطق، علمی است که [پایه] نظریه شناخت است؛ یعنی در همین نظریه امکان شناخت و عدم امکان شناخت، آنکه گفت شناخت ناممکن است، حسابش را یکسره کرد و آنکه گفت شناخت ممکن است، دنبال یک معیار رفت برای اینکه شناخت غلط را ازشناخت صحیح تشخیص دهد و معیاری برای تمیز دادن شناخت غلط از شناخت صحیح در کار باشد. حال منطق تا چه اندازه از عهده این مسؤولیّت و این وظیفه خود برآمده است، مسئله‌ای است که اگر بخواهیم وارد آن شویم از مسائل مهمتر باز می‌مانیم[۱].

ما باید ببینیم که قرآن در این باره چه می‌گوید؟ آیا قرآن معتقد است که شناخت ممکن است یا قرآن هم می‌گوید شناخت ممکن نیست؟ تازه وقتی که شناخت ممکن باشد، چون قرآن است و مذهب است، خود شناخت در ایدئولوژی ممکن است حکمی داشته باشد و آن حکم این است که آیا شناخت مشروع است یا ممنوع؟ آیا شناخت جایز است یا ناجایز؟ دو مسئله است [یکی اینکه آیا شناخت ممکن است یا ناممکن؟ و دیگر اینکه آیا شناخت جایز است

---

۱. چون ما می‌خواهیم به این مطلب برسیم که آیا این مکتب الهی، این جهان‌بینی الهی که جهان‌بینی ماست و ایدئولوژی ما بر پایه این جهان‌بینی بنا شده است، بر اساس چه معیارهایی از مسئله شناخت بنا شده است؟ مسئله عمده ما این است؛ مسائل دیگر برای ما بیشتر جنبه مقدماتی دارد، یعنی آنها را تا آن حد مطرح می‌کنیم که برای ما لازم باشد؛ و الّا اگر بخواهیم مسئله منطق را مطرح کنیم، «منطق صورت» داریم، «منطق مادّه» داریم و منطق ارسطو مدعی است که من منطق صورت هستم، و آیا منطق ارسطو از عهده کار خودش برآمده است یا برنیامده است؛ خودش چندین جلسه وقت می‌خواهد و ضرورتی برای بحث ما ندارد، زیرا این بحثها فعلًا بین مادّیّون و الهیّون مطرح نیست.

یا ناجایز؟] می‌دانید که در تورات مسئله بـه شـکل خاصـی مطـرح شده است و از نظر ما تورات یک کتاب تحریف شده اسـت؛ یعنـی ما با معیار قرآن می‌سنجیم، یک مسئله را که هم قـرآن نقـل کـرده است و هم تورات، وقتی نقل تـورات را مخـالف قـرآن مـی‌بینـیم، برای ما تردیدی نیست که بیـان تـورات تحریـف شـده اسـت. در قرآن به عنوان یک کتاب مذهبی هیچوقت مسئله به این شکل فلسفی مطرح نمی‌شود که آیا شناخت ممکن است یـا محـال؟ بلکه باید ببینیم برداشتهای قرآن از مسائل آیا بر اساس امکان شناخت است یا بر اساس امتناع شناخت؟ آیا دستورهای قرآن بر اساس امکان شناخت قابل توجیه است یا بر اساس عدم امکان شناخت؟ و مسئله دیگر این است که آیا شناخت جایز است یا ناجایز؟

زیان آورترین تحریف تاریخ

در تورات، تحریفی واقع شده است که من خیال نمی‌کنم در جهان تحریفی به اندازه این تحریف به بشریّت زیان وارد کرده باشد. می‌دانیم که هم در قرآن و هم در تورات، داستان آدم و بهشت به این صورت مطرح است که آدم و همسرش در بهشت حق دارند از نعمتها و ثمرات آن استفاده کنند و یک درخت هست که نباید به آن درخت نزدیک شوند و از میوه آن بخورند؛ آدم از میوه آن درخت خورد و به همین دلیل از بهشت رانده شد. این مقدار در قرآن و تورات هسـت. مسئله این است که آن درخت چگونه درختی است؟ از خود قرآن و

قرائن قرآنی و از مسلّمات روایات اسلامی برمی‌آید که آن میوه ممنوع، به جنبه حیوانیّت انسان مربوط می‌شود نه به جنبه انسانیّت انسان، یعنی یک امری بوده از مقوله شهوات، از مقوله حرص، از مقوله حسد و به اصطلاح از مقوله ضد انسانی. به درخت طمع نزدیک مشو، یعنی اهل طمع نباش؛ به درخت حرص نزدیک مشو، یعنی حریص نباش؛ به درخت حسد نزدیک مشو، یعنی حسادت نورز؛ ولی آدم از آدمیّت خودش تنزل کرد و به آنها نزدیک شد؛ به حرص، به طمع، به حسد، به تکبّر، به این چیزهایی که تسفّل و سقوط انسانیت است نزدیک شد؛ به او گفتند باید بروی بیرون، بعد از آنکه «علّم ادم الاسماء کلّها»[1] همه حقایق به او آموخته شده است؛ [گفتند اینجا] جای تو نیست، برو بیرون! در تورات، دست جنایتکاران تحریف، آمده است قضیه را به این شکل جلوه داده است که آن درختی که خدا به آدم دستور داد که نزدیک آن نشو، مربوط است به جنبه انسانیّت آدم نه جنبه حیوانیّت آدم، به جنبه اعتلای آدم نه جنبه تسفّل آدم؛ دو کمال برای آدم وجود داشت و خدا می‌خواست آن دو کمال را از او دریغ کند؛ یکی کمال معرفت و دیگری کمال جاودانه بودن؛ خدا نمی‌خواست ایندو را به آدم بدهد؛ آدم از «درخت» یعنی درخت شناسایی (درخت شناخت) چشید و چشمش باز شد [و با خود گفت] تا به حال کور بودیم، تازه چشممان باز شد، تازه می‌فهمیم خوب یعنی چه، بد یعنی چه؛ خدا به فرشتگان گفت: دیدید! ما نمی‌خواستیم او از شجره معرفت و شناخت

---

۱. بقره/ ۳۱.

بهره‌مند شود امّا خورد و چشمش باز شد، حالا که چشمهایش باز شد خطر اینکه از درخت جاودانگی هم بخورد و جاودانه نیز بماند هست، پس بهتر است او را از بهشت بیرون کنیم.

این فکر و این تحریف برای دین و مذهب به طور عموم بسیار گران تمام شد (مذهب یعنی دین خدا، یعنی دستور خدا)؛ گفتند: پس معلوم می‌شود میان دین و معرفت تضادّ است: یا آدم باید دین داشته باشد امر خدا را بپذیرد، و یا باید از درخت معرفت بخورد چشمهایش باز شود؛ یا باید دین و مذهب داشت، امر خدا را پذیرفت و کور بود و نشناخت، و یا باید شناخت، عصیان کرد، زیر امر خدا زد، دین را کنار گذاشت و رفت این معصیت را مرتکب شد تا چشمها باز شود. کم کم مثلهایی در اروپا رایج شد که می‌گفت: «انسان اگر سقراطی باشد مفلوک و گرسنه، بهتر از این است که خوکی باشد برده»، «من یک روز زندگی کنم چشمهایم باز باشد بهتر است از اینکه یک عمر چشمهایم بسته باشد و کور باشم که بعد می‌خواهم در بهشت زندگی کنم»، «من جهنّم با چشم باز را ترجیح می‌دهم بر بهشت با چشم بسته». این است که شما می‌بینید در دنیای اروپا یک مسئله فوق العاده مهم، مسئله تضاد علم و دین است. خیال نکنید که این مسئله، مسئله‌ای بوده که چهار تا دانشمند از خود درآورده‌اند، ریشه آن در عقاید مذهبی مسیحیّت و یهودیّت -که هر دو تورات را به عنوان عهد عتیق کتاب آسمانی می‌دانند- وجود دارد که یا باید دین داشت و به بهشت نعمتها رفت، خورد، خوابید، شلنگ انداخت، از این سر تاخت به آن سر و از آن سر به این سر، اما چشمهایت بسته باشد، و یا اگر چشمهایت باز شد باید بروی در فلاکت زندگی کنی

و مفلوک بار بیایی.

قرآن و داستان آدم

اما قرآن هرگز چنین حرفی نمی‌زند. قرآن داستان نزدیک شدن آدم به آن درخت را بعد از داستان «**و علّم ادم الاسماء کلّها ثمّ عرضهم علی الملائکهٔ فقال انبئونی باسماء هؤلاء ان کنتم صادقین**[۱]» ذکر کرده است؛ یعنی آدم پیش از آن که به بهشت برود و به او بگویند اینجا بمان، چشمش باز شده بود و همه حقایق عالم را آموخته بود، آدم بود و در بهشت بود نه یک حیوان چشم بسته‌ای در بهشت بود که با خوردن آن میوه چشمش باز شد، آدم بود که رفت به بهشت؛ چون آدم بود، عارف بود، شناخت داشت، شناسایی داشت و حقایق را می‌دانست. آدم را از این جهت بیرون کردند که از آدمیّت خارج شد، با آن همه علم و معرفت اسیر هوی و هوسش شد، اسیر یک حرص شد، اسیر یک وسوسه و طمع شد. به او گفتند اینجا جای آدم است. آدم ناآدم شد که از بهشت سقوط کرد. آدم به لوازم شناخت خود، به لوازم شناسایی خود عمل نکرد. شناخت، جهان‌بینی می‌دهد؛ جهان‌بینی ایدئولوژی می‌دهد و ایدئولوژی عمل می‌خواهد. من آدم هستم، همه حقایق را می‌دانم، این «می‌دانم» به من جهان را به شکل خاص نشان می‌دهد، و چون جهان را این‌گونه می‌بینم پس «باید و نباید» دارم. ولی من به باید و نباید نگاه نکنم، مسؤولیّت احساس نکنم، یک وسوسه‌گر بیاید و بگوید «آن درخت، درخت جاودانگی است

---

۱. بقره/ ۳۱.

خدا حسودیش شد که به تو گفت نخور، نه، برو از این درخت بخور» (آنها گفته‌اند آدم به این صورت وسوسه شد) و من بخورم ولی بعد آن درخت، درخت معرفت از کار درآید. نه، ای آدم! تو آدمی، تو شناخت داری، تو جهان‌بینی داری، تو ایدئولوژی داری؛ ایدئولوژی در نهایت امر عمل می‌خواهد (عمل هم دو جنبه دارد: جنبه منفی و جنبه مثبت)، تقوا و خودنگهداری می‌خواهد؛ مگر می‌شود انسان ایدئولوژی داشته باشد ولی تاب تحمّل کوچک‌ترین محرومیّت را نداشته باشد؟! هم ایدئولوژی داشته باشم و هم هر جا هر چه دیدم [دنبالش بروم]، مثلًا چشمم به یک خوراکی بیفتد، آب دهانم راه بیفتد و دیگر نتوانم نخورم! آدم بودن تقوا و خودنگهداری می‌خواهد.

این است که در منطق اسلام آدم به این دلیل از بهشت رانده شد که به آن درجه چهارم شناخت خود عمل نکرد؛ یعنی شناخت، بعد جهان‌بینی پیدا کرد، بعد ایدئولوژی پیدا کرد و بعد ایدئولوژی، او را به عمل ملتزم کرد؛ به اینجا که رسید، پایش لغزید، گفتند: برو بیرون. ولی تورات می‌گوید از اول به او گفتند شناخت پیدا نکن، چون شناخت پیدا کرد و چشمهایش باز شد به او گفتند برو بیرون، و آن درخت، درخت معرفت بود.

این است که عرض می‌کنم کمتر اندیشه‌ای، فکری، نظریه تحریف شده‌ای، به اندازه این تحریفی که در تورات وارد شده است به بشریّت و به عالم دین ضرر زده است. هنوز که هنوز است، در دنیا این موج مطرح است که یا علم یا دین، یکی از اینها.

پس قرآن قائل به ممنوعیت شناخت نیست بلکه قائل به امکان شناخت است. به چه دلیل قرآن قائل به امکان شناخت

است؟ واضح است: وقتی قرآن دعوت به شناخت می‌کند، دعوت به یک امر ناممکن نمی‌کند. وقتی که قرآن راجع به آدم اول، درجه شناختش را تا حدّ بی‌نهایت بالا می‌برد چه می‌خواهد بگوید؟ می‌خواهد بگوید: ای بشر! تو امکان شناخت بی‌نهایت داری (**و علّم ادم الاسماء کلّها**). امام صادق روی یک تخته پوستی نشسته بودند؛ دست زدند به آن و فرمودند: «و حتی این که زیر پای من است» یعنی چنین شناخت بی‌نهایتی برای آدم [حاصل شد].

پس قرآن قائل به امکان شناخت است. داستان آدم پر از حکمت است. یکی از حکمتها و درسها و رمزهای داستان آدم مسئله امکان شناخت است؛ یعنی می‌خواهد به همه ما بگوید: ای انسانها! شما بچه آن آدمی هستید که شناختش تا این حد بود، «بچّه آدم» هستید، بچه آدمی هستید که شناخت بی‌نهایت پیدا کرد، پس به سوی شناخت بی‌نهایت بروید. بچّه آدم بودن از نظر قرآن مساوی است با بچه شناسا بودن؛ شما بچه شناخت هستید.

دعوت قرآن به شناخت

بعلاوه قرآن رسما بنی آدم را دعوت به شناخت می‌کند. این همه در قرآن امر به نظر هست، امر به تفکّر و تدبّر هست، و تعبیراتی از این قبیل: «قل انظروا ماذا فی السّموات و الارض[1] به این مردم بگو نظر کنید (نظر یعنی فکر کردن)، فکر کنید در این آسمانها و زمین چه چیزهایی هست، بشناسید. قرآن می‌گوید در این آسمانها و زمین

۱. یونس/ ۱۰۱.

نظر کنید، بروید هر چه هست بشناسید؛ ای انسان خودت را بشناس، جهانت را بشناس، خدایت را بشناس، زمانت را بشناس، جامعه و تاریخ خودت را بشناس. حتی آیه «**یا ایّها الّذین امنوا علیکم انفسکم**»[1] (ای اهل ایمان بر شما باد خودتان) آنطور که الآن در ذهنم هست مفسرینی از قبیل علامه طباطبایی مدّظلّه می‌گویند یعنی خودت را بشناس.

در آیه معروف «ذر» نکته عجیبی در باب شناخت خود و خود شناسی هست اگر چه به صورت رمز مانند بیان شده است؛ می‌گوید: «**اشهدهم علی انفسهم**»[2] (مردم را شاهد بر نفسهای خود گرفت). شهادت یکوقت ادای شهادت است که اول انسان چیزی را دیده، بعد می‌خواهد برای دیگران نقل کند و شهادت بدهد؛ و یکوقت یکی را می‌آورند برای اینکه اول ببیند و بعد شهادت بدهد. آن را می‌گویند «ادای شهادت» و این را می‌گویند «تحمّل شهادت». قرآن می‌گوید خدا خود بشر را به خودش ارائه داد (البته این آیه از آیات فطرت است)، خودش را شاهد بر خودش گرفت، یعنی گفت خودت را ببین! (**اشهدهم علی انفسهم**) تا بشر خودش را دید، خدا گفت: «**الست بربّکم**» آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بله. نمی‌گوید خدا خودش را به بشر ارائه داد، بعد گفت آیا من پروردگار شما نیستم؛ می‌گوید بشر را به بشر ارائه داد و بعد گفت آیا من پروردگار شما

---

۱. مائده/ ۱۰۵.

۲. غرر الحکم و دررالکلم، فصل ۷۷، حدیث ۳۰۱.

نیستم؟ به چه مناسبت [اینطور گفت؟] [آیا] این مثل این است که آقای زید را [به کسی] نشان بدهند بعد بگویند آیا عمرو را نمی‌بینی؟ نه، این حساب دیگر است. در مقام مثل، مثل این است که کسی به دوستش می‌گوید آن آینه را نگاه کن، او در آینه نگاه می‌کند، صورت رفیقش را می‌بیند؛ تا به آینه نگاه کرد می‌گوید من زیبا هستم یا نه؟ چرا؟ چون به آینه نگاه کرده است. اگر به دیوار نگاه کرده بود اینطور نبود. اینقدر خدا با بشر نزدیک است! اینقدر خودشناسی و خداشناسی با یکدیگر آمیخته است! می‌گوید بشر! خودت را ببین، تا خودش را می‌بیند می‌گوید آیا من پروردگار تو نیستم؟ تو خودت را ببینی مرا دیده‌ای، خودت را بشناسی مرا شناخته‌ای. جمله «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[۱] (هر کس خودش را بشناسد خدا را شناخته است) از جملات معروف جهان است، قبل از اسلام هم این جمله گفته شده است، سقراط هم گفته است، در هند هم خیلی‌ها گفته‌اند ولی احدی به زیبایی قرآن بیان نکرده است. امیر المؤمنین از این تعبیرات، زیاد در کلماتش هست، در کلمات پیغمبر اکرم (ص) نیز هست، ولی به این زیبایی که در این آیه قرآن آمده احدی بیان نکرده است، با آن لسان رمزآمیز قرآن: بشر را به بشر ارائه داد و گفت خودت را ببین، تا خودش را دید گفت مرا خوب می‌بینی؟ گفت: آری، تو را خوب می‌بینم؛ نمی‌گوید «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، دوتا معرفت ردیف نمی‌کند: معرفت خودت، تا بعد، از آن منتقل بشوی به معرفت خدا. اینقدر این دو معرفت به هم نزدیک است که اگر این را ببینی آن را دیده‌ای. دیگران دوتا معرفت در کنار هم قرار داده‌اند، قرآن به یک تعبیر می‌گوید همان عرفان نفس کافی

---

۱. اعراف/ ۱۷۲.

است، اگر عرفان نفس باشد عرفان رب هم هست. اینقدر عرفان نفس با عرفان رب یکی است! مثل نگاه کردن به آینه است. در عین اینکه آینه غیر از صورتی است که در آن است اما اگر آینه را ببینی نمی‌توانی صورت درون آن را نبینی.

وقتی انسان این نکات قرآن را تدبّر می‌کند واقعاً حیرت می‌کند. آیت بودن یعنی این. شما حساب کنید پیغمبر یک مرد عرب امّی، یک دهاتی، در مکه که مثلًا به اندازه سولقان ما بوده است و چهارتا تاجر رباخور در آنجا بوده، مکتب ندیده است، استاد و معلّم ندیده است، باسوادهای جامعه‌اش در سطح کلاس سوم امروز بوده‌اند، فقط یک خطی می‌خوانده‌اند و کج و کوله‌ای می‌نوشته‌اند؛ آیا به زبان چنین مردی اینچنین سخنان لطیف و ظریف جاری بشود باوری است بدون اینکه یک ارتباط معنوی با عالم دیگر در کار باشد؟ سخنی بگوید که سقراطها هرگز نتوانسته‌اند به این لطافت سخن بگویند؟ اینقدر دید وسیع داشته باشد. یک مرد عرب امّی که معلومات خودش (معلومات بشری‌اش) از یک چوپان ما کمتر بوده است [بگوید]: «**قل انظروا ماذا فی السّموات و الارض**» نظر کنید در این آسمانها و زمین (به زمین هم قناعت نمی‌کند)، ببینید در تمام این جهان چیست، تمام جهان را بشناسید. پس قرآن که دعوت به شناخت می‌کند، امکان شناخت برایش مطرح نیست یعنی امکان شناخت [از نظر او] مسلّم است.

البته راجع به امکان شناخت، برخی مسائل جزئی هست که اگر لازم باشد بعد عرض می‌کنم.

وصلّی الله علی محمد واله الطاهرین

۲

ابزارهای شناخت

بسم الله الرّحمن الرّحیم

الحمد لله ربّ العالمین والصّلوه علی سیّدنا ونبیّنا محمد و آله الطّاهرین.

در مسئله شناخت، مسائلی مطرح است که ما در جلسه گذشته دو مسئله از آن مسائل را بیان کردیم. اهمیت و ارزش شناخت در جلسه گذشته عرض شد، و مخصوصاً از این راه وارد شدیم که چرا در دنیای امروز مسئله شناخت این همه اهمیت پیدا کرده است؛ که عدّه‌ای گفته‌اند فلسفه، جهان‌شناسی نیست، شناخت‌شناسی است، و به اصطلاح فرنگی‌اش انتولوژی[1] نیست، اپیستمولوژی[2] است. عرض کردیم که چون دنیای امروز دنیای مکتب و ایدئولوژی است و ایدئولوژیها زاده جهان‌بینی‌ها هستند و

1 .Ontology.

2 .Epistemology.

جهان‌شناسی‌ها زاده شناخت‌شناسی‌ها هستند، پس باید قبل از هر چیز شناخت‌شناس بود تا جهان‌شناس شد تا تکلیف خود را در پیوستن به یک مکتب و ایدئولوژی روشن دید. مسئله دیگر امکان شناخت است که در این باره نیز بحث شد.

مسئله دیگر ابزار شناخت است. وسیله انسان برای شناخت چیست؟ منابع‌شناخت و درجات شناخت و انواع و اقسام شناخت، از مسائل دیگر است، که انواع و اقسام شناخت با درجات شناخت فرق می‌کند. مسئله دیگر موضوعات شناخت است؛ آن موضوعاتی که انسان باید بشناسد و ضرورت دارد چه موضوعاتی است؟ مسئله دیگر که از یک نظر شاید از همه این مسائل مهمتر باشد معیار شناخت است. با چه معیاری می‌توان یک شناخت را صحیح و یا ناصحیح دانست؟ معیار بهترین شناختها چیست؟ و محتوای شناخت، مسئله دیگر ماست. شاید ما در ضمن بررسی اینها به بعضی مسائل دیگر بربخوریم، ولی فعلاً ستون فقرات بحثهای ما را اینها تشکیل می‌دهند.

مختصری درباره تعریف شناخت بحث کنیم، ولی شاید بهتر باشد که ابتدا مقداری درباره شناخت بحث بشود، بعد تعریف گردد. بعضی وقتی می‌خواهند شناخت را تعریف کنند که شناختن جهان یعنی چه، می‌گویند شناخت یعنی انعکاس جهان عینی در ذهن. حال این درست است یا نه، بعد باید روی آن بحث کنیم. بعضی دیگر از یک نظر مدعی هستند که هر چیزی را انسان با شناخت تعریف می‌کند، خود شناخت نیازی به تعریف ندارد، شناخت را فقط باید با یک الفاظ روشن‌تری توضیح

داد؛ شناخت یعنی آگاهی، و آگاهی احتیاج به تعریف ندارد. این اجمال سخن در باب تعریف شناخت است که تا موقعی که محتوای شناخت کاملا دانسته نشود نمی‌شود روی تعریفش بحث کرد.

حس، ابزار لازم برای شناخت

ابزار شناخت چیست؟ یکی از وسائل و ابزارهای شناخت برای انسان «حواس» است. انسان دارای حاسّه‌های متعدد است: حس باصره، حس سامعه، حس ذائقه، ... اگر فرض کنیم انسان فاقد همه حواس باشد فاقد همه شناختها خواهد بود. جمله‌ای است که از قدیم الایّام معروف است و شاید از ارسطو باشد: «من فقد حسّا فقد علما» (هر کس که فاقد یک نوع حس باشد، فاقد یک نوع شناخت است). اگر انسان کور مادرزاد به دنیا بیاید، امکان ندارد که از یکی از رنگها، شکلها یا فاصله‌ها تصوری داشته باشد. با هر لفظی یا لغتی بخواهید برای یک کور مادرزاد یک رنگ را تعریف کنید و آن را به او بشناسانید، یا بخواهید رنگ چیزی را برای او بیان کنید، برای شما امکان ندارد.

مثل معروفی است که یک کور مادرزاد به عمرش شیربرنج نخورده بود و فقط نام آن را شنیده بود. از کسی پرسید که شیربرنج چیست؟ او شیربرنج را به رنگش تعریف کرد، فکر نکرد که کور مادرزاد که رنگ سرش نمی‌شود؛ شیربرنج را اگر خواستی تعریف کنی به مزه‌اش تعریف کن، از آن مزه‌هایی که او چشیده، مثلًا بگو اگر طعم شیر را با طعم برنج و طعم شکر مخلوط کنند [می‌شود طعم

شیربرنج]. پرسید شیربرنج مثل چیست؟ گفت: مثل گردن غاز (چون گردن غاز سفید است به گردن غاز تعریف کرد). گفت گردن غاز چگونه است؟ دست خودش را پیش کشید و گفت: گردن غاز چنین چیزی است. گفت: فهمیدم، پس شیربرنج یک چنین چیزی است.

به کور مادرزاد محال است انسان بتواند بعضی چیزها را بشناساند، چون «من فقد حسّا فقد علما». به کر مادرزاد محال است انسان بتواند صوت، موسیقی یا آهنگ را بشناساند، و همچنین هر کسی که فاقد هر حسی باشد. بنابراین در اینکه حس یکی از مبادی شناخت است شک و تردیدی نیست، ولی آیا حس برای شناخت کافی است؟ نه. وقتی که ما درجات شناخت را بیان می‌کنیم، خواهیم گفت که چرا حس کافی نیست؛ یعنی حس شرط لازم شناخت هست، اما شرط کافی برای شناخت نیست.

نقش قوه عاقله در شناخت

علاوه بر حواس، انسان نیاز به یک امر و یا امور دیگری دارد. انسان برای شناختن، به نوعی تجزیه و تحلیل و گاهی به انواع تجزیه و تحلیل نیاز دارد. تجزیه و تحلیل، کار عقل است. تجزیه و تحلیل‌های عقلی، دسته‌بندی کردن اشیاء در مقوله‌های مختلف است. این کار به اصطلاح با تجزیه صورت می‌گیرد؛ و همچنین است ترکیب کردن به شکل خاصی، که منطق عهده‌دار کارهای تحلیلی و کارهای ترکیبی است، و خود این داستانهایی دارد. مثلًا اگر ما فی‌الجمله با مسائل علمی آشنایی داشته باشیم، به ما اینطور می‌گویند

که فلان چیز از مقوله کمّیّت است، فلان چیز از مقوله کیفیّت است، در اینجا تغییر کمّی تبدیل به تغییر کیفی شده است، و از این نوع حرفها. این کمیت و کیفیت و امثال اینها یعنی چه؟ ما اشیاء را در مقوله‌های مختلف دسته‌بندی کرده‌ایم؛ مثلًا فاصله‌ها را بر حسب متر، وزنها را بر حسب کیلوگرم ومساحتها را برحسب مترمربع تعیین می‌کنیم و اینها را «کمّیّت» می‌گوییم. صدها هزار اشیاء را داخل در مقوله کمیت می‌کنیم. همچنین صدها هزار اشیاء دیگر را در مقوله کیفیت دسته‌بندی می‌کنیم. صدها هزار اشیاء دیگر را در مقوله اضافه (یا مقوله نسبتها) داخل می‌کنیم و می‌گوییم نه کمیت است نه کیفیت. صدها هزار شئ دیگر را می‌گوییم نه کمیت است نه کیفیت و نه اضافه، جوهر است، و یا به تعبیر غلط بعضی افراد، ذات است.

اینها دسته‌بندی‌هاست. انسان تا اشیاء را دسته‌بندی نکند نمی‌تواند آنها را بشناسد. هیچ مکتبی نیست که قائل به مقولات اشیاء و قائل به دسته‌بندی کردن اشیاء برای شناسایی نباشد. البته گاهی درباره تعداد مقوله‌ها اختلاف نظر است، یکی می‌گوید ده‌تاست، دیگری می‌گوید پنج‌تاست، ارسطو برای خودش مقولاتی دارد، شیخ اشراق برای خودش مقولاتی دارد، کانت برای خودش مقولاتی دارد، هگل همین طور، و دیگران. ولی آنچه مسلّم است این است که مقولات برای شناخت، یک امر ضروری است. اگر اشیاء مقوله مقوله نشوند، برای ما قابل شناخت نیستند. این مقوله مقوله شدن، یک کار عقلانی و فکری و یک تجزیه و تحلیل عقلی است.

اشیاء را به صورت جزئی احساس می‌کنیم، بعد به آنها تعمیم و کلّیّت می‌دهیم. «تعمیم» یک عمل عقلی است، کار عقل است، کار

حس نیست.

یکی از کارهای فوق العاده ذهن انسان عمل «تجرید» است. تجرید یعنی چه؟ تجرید غیر از تجزیه است. «تجرید می کنیم» یعنی ذهن ما دو امری را که در عالم عین یکی هستند، هرگز جدا نمی‌شوند و امکان جدا شدن ندارند، از یکدیگر جدا می کند، تجرید و مجرّد می کند. مثلًا شما هرگز عدد مجرد در خارج ندارید. شما در عالم عین یک پنج‌تا ندارید که فقط پنج‌تا باشد، نه پنج‌تا گردو باشد، نه پنج‌تا درخت باشد و نه پنج‌تا چیز دیگر باشد. نمی‌شود در عالم عین «پنج‌تا» وجود داشته باشد بدون اینکه «پنج چیز» باشد. اگر پنج‌تایی باشد، اشیائی هستند که پنج‌تا هستند، مثلًا انگشتی وجود دارد که می گوییم پنج‌تا انگشت. ولی ذهن در عالم خودش، در عالم حساب و اعداد، آنجا که می گوید «۲۵ ۵؟ ۵» هیچ ضرورتی ندارد که اول گردو را در نظر بگیرد، بعد بگوید پنج تا پنج گردو (تازه مضروب فیه را گردو گرفته ولی باز مضروب را مجرّد گرفته است) [مساوی است با بیست و پنج گردو؛ بلکه می گوید] پنج پنج‌تا می‌شود بیست و پنج‌تا؛ یعنی ذهن تجرید می کند و چون تجرید می کند قادر بر تفکر و قادر بر شناسایی است. اگر ذهن قدرت تجرید نمی‌داشت نمی‌توانست تفکر کند.

این است که برای شناسایی، ابزار حس شرط لازم است ولی شرط کافی نیست، یک نیرو و قوه دیگری هم هست؛ اسم آن قوه را هرچه می‌خواهید بگذارید: قوه فکر، قوه تفکّر، قوه اندیشه، قوه عاقله، آن قوه‌ای که تجرید می کند، آن قوه‌ای که تعمیم می‌دهد، آن قوه‌ای که تجزیه و ترکیب می کند، آن قوه‌ای که حتی کلّیّات را

تجزیه و ترکیب می‌کند؛ ما به آن «قوه عاقله» می‌گوییم، شما می‌خواهی اسم دیگری روی آن بگذاری بگذار (گفت من آش را می‌پزم، تو اسمش را هرچه می‌خواهی بگذار).

بنابراین حس یکی از ابزارهاست، آن قوه دیگری که اسمش عقل، اندیشه، فکر، فاکره یا هر نام دیگری است، ابزار دیگری است؛ این هر دو برای شناختن ضرورت دارد و ما از اینها بی‌نیاز نیستیم.

نظر قرآن درباره ابزار شناخت

قرآن در باب شناخت چه نظریه‌ای دارد[۱]؟ قرآن به چه ابزاری برای شناخت معتقد است؟ آیا حس را ابزار شناخت

---

۱ از سؤالی که یکی از دوستان در پایان جلسه قبل کردند فهمیدم که این را باید تذکر دهم که اگر ما در لابلای سخن از قرآن هم بحثی می‌کنیم نه این است که از اول می‌خواهیم به استناد قرآن بگوییم شناخت صحیح یعنی چه؛ نه، ما داریم بحث علمی می‌کنیم، بحث شناخت‌شناسی می‌کنیم، ولی در کنار این، همان طور که نظریات صاحبنظران را بیان می‌کنیم نظر قرآن را هم بیان می‌کنیم که اجمالاً آگاه باشیم و اگر کسی از ما بپرسد: افلاطون در باب شناخت به چه ابزاری معتقد بود؟ می‌گوییم او در این باب، مکتب انحصاری دارد و می‌گوید یگانه ابزار شناخت، عقل است و با عقل می‌شود شناخت، و موضوع شناخت هم (که بعداً درباره آن بحث می‌کنیم) از نظر افلاطون «کلّی» است نه «جزئی». اصلا جزئی از نظر او حقیقت نیست، چیزی نیست تا موضوع شناخت واقع شود. پس او به یک نوع شناخت عقلانی قائل است که آن شناخت عقلانی را «دیالکتیک» نام گذاشت. به یک نوع دیالکتیک در شناخت قائل بود، که در دیالکتیک افلاطون ابزار شناخت عقل است و موضوع شناخت- یعنی آنچه که حقیقت است- کلیات است نه جزئیات. پس ما نظر افلاطون را اجمالا دانستیم.

می‌شناسد؟ آیا عقل را ابزار شناخت می‌شناسد؟ آیا هم حس و هم عقل، هر دو را برای شناخت لازم می‌داند؟ آیا به ابزار دیگری هم غیر از حس و عقل قائل است و اگر قائل است آیا موضوع آن شناختها با موضوع این شناخت یکی است؟

قرآن در یکی از آیاتش[1] در سوره مبارکه نحل به صراحت مطلبی را بیان می‌کند که نظرش در مورد ابزار شناخت معلوم می‌شود. در سوره مبارکه نحل می‌فرماید: «**و اللّه اخرجکم من بطون امّهاتکم لا تعلمون شیئا**»[2] اوست خدایی که شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد در حالی که شما هیچ چیز نمی‌دانستید، یعنی از نظر شناخت هیچ چیز را نمی‌شناختید، بی‌شناخت بودید[3] (الآن بحث فطرت را

یا اگر کسی بپرسد نظر ارسطو در این باره چیست، می‌گوییم: ارسطو معتقد است که خیر، آن که قابل شناخت است هم کلیات است و هم جزئیات. جزئی حقیقت است و کلی هم به نوعی حقیقت است، هر دو حقیقت است و حس ابزار شناخت است. ارسطو برای عقل هم ارزش قائل است. بنابراین ما نظریه نقل می‌کنیم و اگر از قرآن چیزی گفتیم نگویید شما دارید حرفتان را بر اساس قرآن می‌زنید و از همان حرفهای قرآن هم می‌خواهید نتیجه بگیرید. ما می‌خواهیم بحث شناخت کنیم و اگر نظر قرآن را هم می‌گوییم می‌خواهیم بدانیم نظر قرآن چیست؛ در ضمن اینکه با نظر فلان فیلسوف یا فلان مکتب آشنا می‌شویم، می‌خواهیم با نظریه قرآن هم آشنا شویم.

۱. این آیه را در اصول فلسفه هم به مناسبتی نقل کرده‌ایم.

۲. نحل / ۷۸.

۳. این آیه ضمنا رد نظریه معروف افلاطون هم هست. افلاطون معتقد بود که روح انسان قبل از آمدن به این دنیا در عالم کلیات و ایده‌ها بوده است (که اسم آن کلیات معقول را «مثال» یا «ایده» می‌گذارد. کلمه «ایده» را برای اولین بار افلاطون در فلسفه وارد کرد) و چون هرچه جزئی در این عالم هست در عالم دیگر ایده‌ای دارد، پس روح، تمام این ایده‌ها و کلیات را آگاه بوده و می‌شناخته است، بعد به دنیا آمده است.

نمی‌خواهم طرح کنم. بحث فطرت مثل بحث شناخت چندین جلسه وقت از ما می‌گیرد. همین قدر عرض می‌کنم که این آیه منافاتی با مسئله فطرت ندارد) «و جعل لکم السّمع و الابصار» و برای شما گوش و چشمها و دیده‌ها قرار داد. می‌دانید که در میان حواسّ انسان، آن حواسی که بیش از همه در شناسایی تأثیر دارد، چشم و گوش است. لامسه و ذائقه و شامّه هر کدام می‌شناسد ولی چند قلم کوچک را. بوعلی معیار خوبی به دست می‌دهد، می‌گوید: شما لغتهایی که مربوط به مشمومات است پیدا کنید، لغتهای مربوط به مذوقات و چشیدنیها را پیدا کنید، لغات مربوط به ملموسات را هم پیدا کنید، بعد لغات مربوط به مبصرات و مسموعات را پیدا کنید، می‌بینید در باب مبصرات و مسموعات هزاران لغت است، بلکه اغلب محسوسات ما محسوسات بصری و سمعی است.

قرآن هم اینجا آن دو حاسّه مهم را ذکر کرده؛ بعد از اینکه می‌گوید شما آمدید به این دنیا در حالی که هیچ چیز نمی‌دانستید،

وقتی به دنیا آمده، آمدن به دنیا و با بدن یکی شدن، حکم پرده‌ای را پیدا کرده که روی معلوماتش افتاده است. روح وقتی به دنیا می‌آید همه چیز را می‌شناسد و می‌داند اما فعلًا یادش نیست؛ مثل آن وقتی که شما در خودتان احساس می‌کنید که یک مطلبی را می‌دانید ولی یادتان نیست و منتظر هستید که به یک مناسبتی یادتان بیفتد و اگر کسی اشاره‌ای کند فورا می‌گویید یادم افتاد. این «یادم افتاد» یعنی در مخزن ذهن من بوده است. به قول برگسون، ذاکره قدرت نداشت؛ در حافظه وجود داشت ولی ذاکره که باید آن را از مخزن باطن به ظاهر بیاورد رابطه‌اش قطع شده بود؛ این رابطه آوردن و بردن قطع شده بود. افلاطون چنین نظری دارد. هرچه انسان در این دنیا بشناسد و یاد بگیرد، از نظر افلاطون یادگیری نیست، بلکه یادآوری است. این است که او می‌گوید علم «تذکّر» است.

می‌گوید: «**و جعل لکم السّمع و الابصار**» به شما چشم و گوش داد، حواس داد، یعنی ابزار دانستن داد؛ نمی‌دانستید، نمی‌شناختید، این ابزار را داد که بشناسید «**و الافئدة لعلّکم تشکرون**». آیا قرآن فقط به حواس قناعت کرد؟ نه، پشت سرش آن چیزی [را ذکر می‌کند] که در اصطلاح قرآن به آن «لبّ» و یا «حجر» گفته می‌شود (و هر زبانی حق دارد هر لغتی را به جای آن به کار ببرد)، آن چیزی که مرکز تفکر است. گاهی می‌گوید افرادی دل ندارند (معلوم است که منظور این قلب طبّی و گوشتی نیست). «و خدا برای شما دلها قرار داد» بعد از چشم و گوش، دل[1] را ذکر می‌کند؛ یعنی همان قوّه‌ای که تجزیه و ترکیب می‌کند، تعمیم می‌دهد، تجرید می‌کند؛ قوه‌ای که نقش بسیار اساسی در شناخت دارد.

لغت «شکر» در قرآن

«**لعلّکم تشکرون**» این خیلی مهم است: باشد که شما سپاسگزاری کنید. یعنی چه؟ ممکن است بگویید یعنی «خدایا شکرت که به ما چشم و گوش دادی». نه، اتفاقا یکی از لغات قرآن که شناختن آن خیلی لازم است لغت «شکر» است. اصلا لغت «شکر» معنایش تقدیر است، یعنی قدردانی کردن؛ شکر یعنی قدردانی. به همین دلیل به خدا «شکور» گفته می‌شود. چرا به خدا «شکور» می‌گویند؟ آیا یعنی خدا خودش را شکر می‌کند؟! این که غلط است

---

۱. [درباره مفهوم دل به اصطلاح قرآنی و اصطلاح عرفانی، استاد در چند صفحه بعد تحت عنوان ابزار دل توضیح می‌دهند].

و معنا ندارد، یا مثلًا به بندگانش می‌گوید من از شما تشکر می‌کنم؟! [خیر،] خدا را به حکم اینکه تقدیر و قدردانی می‌کند، «لا یضیع اجر المحسنین»[1]، ارزش شناسی می‌کند «شکور» می‌گویند؛ یعنی اعمال نیک و بد، عمل صالح و فاجر را در یک میزان نمی‌گذارد: **«ام نجعل الّذین امنوا و عملوا الصّالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتّقین کالفجّار»** [2] آیا ما چنین هستیم که هر دو را یک جور حساب کنیم؟ **«هل یستوی الّذین یعلمون و الّذین لا یعلمون»** [3][آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند مساوی هستند؟] نه، چنین چیزی نیست. از این جهت که خدا فضیلت و کوشش و حرکت بشر را، حسن نیّت و خلوص بشر را قدردانی می‌کند [به خدا «شکور» می‌گویند.]

بنده شکور یعنی چه؟ یعنی بنده‌ای که خدا نعمتی را به او داده است و او آن نعمت را تقدیر می‌کند. تقدیر نعمت یعنی چه؟ قدر نعمت را بشناسد یعنی چه؟ این مسئله‌ای است که از قدیم مطرح بوده و همه اینطور تعریف کرده‌اند و تعریفش هم خیلی روشن است؛ یعنی آن نعمت را در مسیری که برای آن آفریده شده است به کار برد. «شکر» یعنی به کار بردن نعمت حق در مسیری که خدای متعال آن نعمت را برای آن آفریده است. شکر نعمت دست، گفتن «الهی شکر» نیست، الهی شکر خبر از شکر است نه خود شکر؛ مثل اینکه «استغفراللّه ربّی و اتوب الیه» صیغه توبه است نه خود توبه. برخی میان صیغه توبه و خود توبه اشتباه می‌کنند. توبه یعنی پشیمانی

---

۱. توبه/ ۱۲۰.

۲. ص/ ۲۸.

۳. زمر/ ۹.

شدید از گناه، تصمیم اکید بر تکرار نکردن گناه و بازگشت به سوی حقیقت. این، یک لفظ بیانگری دارد که می‌گوییم: «استغفر اللّه ربّی و اتوب الیه»، ولی خود این که توبه نیست. من اگر یک تسبیح دستم بگیرم، نه صد بار بلکه هزار بار این جمله را بگویم در حالی که پشیمان از گناه نیستم و تصمیم به اینکه دیگر گناه نکنم ندارم و اگر باز هم گناه پیش بیاید انجام می‌دهم، این صد هزار بار گفتن، توبه نیست، این نگفتنش بهتر از گفتنش است، این صیغه توبه است نه خود توبه. «الهی شکر» صیغه شکر است نه خود شکر. خود شکر یعنی حرکت کردن، عمل کردن، به کار انداختن نعمت در مسیری که خدا این نعمت را برای آن مسیر آفریده است. دست را خدا برای چه آفریده است؟ پا را برای چه آفریده؟ مغز را برای چه آفریده؟ گوش را برای چه آفریده؟ عقل را برای چه‌آفریده؟ به کار انداختن همه اینها در مسیر خود، شکر است. پس شکر سمع و بصر چیست؟ **«قل انظروا ماذا فی السّموات و الارض»**[1] شکر چشم، مطالعه عالم است؛ شکر گوش، حقایق را شنیدن؛ شکر دل، فکر کردن، اندیشه کردن، تجزیه و تحلیل کردن، تجرید کردن، تعمیم دادن و استدلال کردن است.

پس معنی آیه چه شد؟ «**و اللّه اخرجکم من بطون امّهاتکم لا تعلمون شیئا**»[2] بشر! مسیر خودت را بدان، خدا تو را در این مسیر حرکت داده است، یعنی اینها نظام الهی است، سنّت و مشیّت الهی است، مظاهر اراده اوست که تو آمدی؛ وقتی که آمدی هیچ چیز

---

۱. یونس/ ۱۰۱.
۲. نحل/ ۷۸.

نمی‌دانستی؛ به تو چشم داد، به تو گوش داد، به تو دل داد، برای اینکه شکر کنی، برای اینکه اینها را به کار اندازی، یعنی برای اینکه بشناسی، برای اینکه چشم و گوش و دل را برای شناخت به کار بیندازی. این چشم و گوش تو، لامسه و ذائقه تو، ابزار شناخت است. هر حس ظاهر و باطنی که داری ابزار شناخت است. آن فکر و لبّ و قلب تو، عقل و اندیشه و حجر تو، سرّ و خفیّ و اخفای تو، همه اینها ابزار شناخت است. خدا اینها را آفریده برای اینکه جهان را بشناسی. بنابر این قرآن این دو ابزار را صریحا به رسمیّت می‌شناسد. پس تا اینجا ما از نظر قرآن به دو وسیله شناخت قائل هستیم. البته قرآن به ابزار دیگری هم قائل است که عرض خواهم کرد.

در اینجا نظریه‌های دیگری است که باید با آنها آشنا شویم. شاید شناخت‌شناسی را در کتابهای فلسفی- مثل کتابهای «کلّیات فلسفه»- خوانده باشید. برخی مثل افلاطون فقط عقل را ابزار شناخت می‌دانند و بس[1]. بعضی برای عقل ارزش زیادی قائل نیستند، ابزار شناخت را فقط حواس، و نقش عقل[2] را بسیار ضعیف می‌دانند،

---

۱. راجع به اینکه آیا افلاطون به ابزار دل به آن معنا که اهل عرفان ابزار شناخت می‌دانند قائل است یا نه، من شخصا تردید دارم. اگرچه در دنیا معروف است که افلاطون یک فیلسوف اشراقی بوده ولی هنوز برای من این مسئله ثابت نیست و من فکر می‌کنم که این یک اشتباه است که کرده‌اند. حتی فیلسوفان قدیم خودمان- غیر از شیخ اشراق، و قبل از شیخ اشراق مثل بوعلی، و همچنین تاریخ فلسفه نویس‌های ما - هیچ‌گاه به این معنا افلاطون را فیلسوف اشراقی نمی‌دانند.

۲. اینکه من نقش عقل عرض کردم، همه نقشهای آن را ذکر نکردم، اگر گفتم تجزیه، تجرید، تعمیم، تحلیل، استدلال، عقل نقشهای دیگری هم دارد که از قویترین نقشهای عقل در شناخت، نقش عقل در آن چیزی است که آن را «انتزاع» می‌نامند.

می‌گویند هرچه نقش هست مربوط به حس است؛ مثل فیلسوفان حسی اروپایی که چنین نظریه‌ای دارند. هیوم[1] در رأس آنها قرار دارد. جان لاک[2] انگلیسی از رؤسای حسّیّون است. هابز[3] نیز از حسّیّون است.

یکی دیگر از ابزارها- که به یک معنا همان ابزار حس است و به یک معنای دیگر باید حسابش را جدا کرد- عمل است. تا وقتی که ما سروکارمان فقط با حس محض باشد و پای عمل در کار نباشد اسمش «استقراء» است (از نظر منطقی «استقراء» می‌گویند)، وقتی پای عمل نیز در میان بیاید که پای عقل هم بیشتر در کار می‌آید اسمش «آزمون» یا «تجربه» و یا «آزمایش» است.

یکی از اشتباهات بسیار بزرگ که در میان فیلسوفان اروپایی وجود دارد، تفکیک نکردن میان استقراء و تجربه است، در صورتی که فیلسوفان ما ایندو را از یکدیگر تفکیک می‌کنند و باید هم تفکیک شود. استقراء اعتبار ظنّی و گمانی دارد ولی تجربه اعتبار یقینی و برهانی دارد. این است که عرض می‌کنیم از نظر دیگر، عمل را باید جدا از حواس بگیریم، چون فرق است میان احساس ساده (که استقراء است) با احساسی که توأم با یک نوع عمل باشد (که تجربه است) و آن عمل ما چیزی نظیر عمل عقلی است؛ چنانکه در عقل تجزیه و ترکیب می‌کنیم، در خارج تجزیه و ترکیب می‌کنیم،

1 .Hume.
2 .JohnlocK.
3 .Hobbes.

جدول‌بندی‌ها می‌کنیم، کم و زیاد می‌کنیم، که اینها هم برای ما مفید است.

ابزار دل (تزکیه نفس)

یکی دیگر از آن ابزارها ابـزار دل اسـت[۱]، دل بـه اصـطلاح عرفانی نه اصطلاح قرآنی. قرآن هم گاهی به این معنا اطلاق می‌کند، ولی این اصطلاح خـاص، اصـطلاح عرفاسـت. آیـا دل یـک ابـزار شناخت است؟ آیا می‌شود انسان نه از راه حس و عقـل، بلکـه از راه دل بشناسد؟ راه دل یعنی راه تزکیه نفس، راه تزکیه قلب. آیا از این راه مـی‌شـود شـناخت؟ عـده‌ای از علمـای جدیـد ماننـد پاسـکال[۲] ریاضی‌دان معروف، ویلیام جیمز[۳] روان‌شـناس و فیلسـوف معـروف آمریکـایی، الکسـیس کـارل[۴] و برگسـون[۵] [دل را ابـزار شـناخت می‌دانند]. برگسون بیش از همه اینها معتقد است که انسان فقط یـک ابزار شناخت دارد و آن دل است؛ برای حواس و بـرای عقـل نقشـی قائل نیست. دکارت مثل افلاطون عقل را ابزار شناخت می‌داند، حس را ابزار شناخت نمی‌داند، می‌گوید حس به درد عمل می‌خورد، به درد زندگی می‌خورد، مثل اتومبیل است برای انسان، به درد کار می‌خورد،

---

۱. [در جلسه بعد، استاد شهید می‌فرمایند تعبیر بهتر این است که دل منبعی برای شناخت است و تزکیه نفس ابزار این منبع، چنانکه طبیعت منبعی برای شناخت است و حواس ابزار آن، و نیز عقل منبعی برای شناخت است و استدلال و برهان ابزار آن].

2. Pascal

3. William James

4. Alexie carrel

5. Bergson

ولی با حس هیچ چیز را نمی‌شود شناخت. شناخت فقط و فقط با عقل است. برگسون هرچه را دکارت در باب حواس گفته است در باب عقل هم به کار می‌برد، می‌گوید اشتباه کردی که می‌گویی عقل ابزار شناختن است، نه، خدا همین طور که حس را ابزار زندگی قرار داده نه برای شناختن، عقل را هم وسیله دیگری برای زندگی روزمرّه قرار داده است، عقل هم وسیله شناخت نیست، آنچه که وسیله شناخت است احساس عرفانی است؛ آنچه که عرفا آن را «دل» می‌نامند.

تمثیل مولوی

می‌دانید که چنین نظریه‌ای در میان عرفا بسیار رایج بوده است. جنگ میان فلاسفه و عرفا (پای استدلالیان چوبین بود- پای چوبین سخت بی‌تمکین بود، که ملّا می‌گوید) همین است. ملای رومی مثلهای خیلی شیرین و زیبایی برای این مطلب آورده است، از جمله می‌گوید: یک وقتی یک مسابقه بین‌المللی نقاشی در دنیا برقرار بود. چینی‌ها مدعی بودند که نقاشی و تمدن ما بالاتر است و رومی‌ها معتقد بودند که نقاشی و تمدن ما بالاتر است. قرار شد در یک سالن بزرگی چینی‌ها در یک طرف و رومی‌ها در طرف دیگر، هر دو یک صحنه را نقاشی کنند، بعد داورها نقاشیها را با یکدیگر تطبیق دهند و قضاوت کنند. پرده‌ای هم میان آنها کشیدند که کار یکدیگر را نبینند. مدتها طول کشید، چینی‌ها به نقاشی مشغول بودند، اما رومی‌ها به جای اینکه نقاشی کنند رفتند یک آینه بسیار

صاف عالی را در دیوار مقابل تعبیه کردند و این آینه را تا توانستند صاف کردند و صیقل دادند به طوری که کوچک‌ترین اثر غبار و لکّه‌ای در آن نبود. بالأخره روز مسابقه فرا رسید. در یک لحظه معین قرار شد پرده عقب برود و دو نقاشی را با هم مقایسه کنند. داورها هر دو را دیدند و گفتند نقاشی رومی‌ها بهتر است (این مثلی است که آورده‌اند، تاریخ نیست، افسانه است).

عارف به فیلسوف می‌گوید: آقای فیلسوف**!** من با پاک کردن قلب خودم، با صاف کردن قلب خودم، با پاکیزه کردن نفس خودم، جهان را بهتر از تو منعکس می‌کنم. تو می‌گویی فلسفه **«صیرورة الانسان عالما عقليّا مضاهيا للعالم العينىّ»**[۱]، تو می‌گویی **«هو العلم بحقائق الاشياء على ما هى عليه»**[۲]، تو برو جان بکن، هرچه می‌خواهی از این تلاشها بکن، من خودم را در مقابل عالم صاف می‌کنم، آئینه‌ای می‌شوم در مقابل عالم، هیچ نقشی در خودم رسم نمی‌کنم؛ تو برو این ضابطه و آن قاعده را بخوان و در خودت نقش ببند، من در خودم هیچ نقشی نمی‌بندم ولی خود را پاک می‌کنم، آنوقت جهان در من نقش می‌بندد و جهان را می‌بینم.

بوعلی که یک فیلسوف است و پری به این حرفهای عرفانی اهمیت نمی‌دهد، وقتی به یک حرفی می‌رسد که نمی‌شود یک برهان نظیر برهانهای ریاضی و فلسفی خیلی خشک بر آن اقامه کرد،

---

۱. [عبارتی است که در تعریف فلسفه گفته‌اند و معنای آن چنین است: فلسفه عبارت است از اینکه انسان عالمی گردد عقلی، مشابه عالم عینی و خارجی.]

۲. [یعنی فلسفه عبارت است از علم به حقایق اشیاء آنطور که هستند.]

می‌گوید رهایش کن، این حرف مثل حرفهای عارفهاست، مثل حرفهای صوفیهاست. عارف وقتی به حرف فیلسوف می‌رسد می‌گوید رهایش کن، او در عالم خیال خودش سردرگم است، او مثل کرم ابریشمی است که دائم دور خودش تنیده و در خانه خیال خودش خفه شده و خودش خبر ندارد. این می‌گوید آن را رها کن، و آن می‌گوید این را رها کن؛ گو اینکه بوعلی در آخر عمر تمایلاتی به عرفان پیدا کرد و «مقامات العارفین» را که جزء آخرین آثارش می‌باشد نوشت و به یک مقدار مسائل عرفانی اعتراف کرد.

قرآن چه می‌گوید؟ قرآن نه این را می‌گوید و نه آن را. قرآن نمی‌گوید فقط حس و عقل، دل هیچ؛ و همچنین نمی‌گوید که همه‌اش دل، و عقل هیچ؛ چون قلمروهای اینها را از یکدیگر جدا می‌داند. قلمروها و موضوعات فرق می‌کند. برای اینکه خودت را بشناسی، می‌گوید تزکیه نفس کن. هیچ روان‌شناس و روانکاوی نمی‌تواند به اعماق ضمیر انسان آن مقدار [آشنا شود] که تزکیه و تصفیه نفس، انسان را به خودش آشنا می‌کند. با تزکیه و تصفیه نفس، یک سلسله حکمتهای الهی، راه را و سلوک را به انسان نشان می‌دهد و غبارها را از جلوی چشم انسان بر می‌گیرد:

حقیقت، سرایی است آراسته	هوی و هوس گرد برخاسته
نبینی که هر جا که برخاست گرد	نبیند نظر گرچه بیناست مرد

قرآن نمی‌گوید اگر می‌خواهی طب یاد بگیری تزکیه نفس کن طب در دلت نقش می‌بندد. این، حرف مفت است. درس طب را باید خواند، باید رفت روی بیماریها مطالعه کرد، روی داروها

مطالعه کرد، باید آزمایش کرد. اگر ریاضیات می‌خواهی یاد بگیری باید درسش را بخوانی؛ طبیعت را می‌خواهی بشناسی، همین طور: «**قل انظروا ماذا فی السّموات و الارض**[۱]* **انّ فی خلق السّموات و الارض و اختلاف اللّیل و النّهار لایات لاولی الالباب** (اولی الالباب، در اینجا یعنی صاحبان فکرها) **الّذین یذکرون اللّه قیاما و قعودا و علی جنوبهم و یتفکّرون فی خلق السّموات و الارض ربّنا ما خلقت هذا باطلا**[۲]. قلمروی هر کدام از دیگری جداست. حسابها را با هم مخلوط نکنید، نه تو منکر او باش و نه او منکر تو باشد، قلمروی حس و عقل محدود است، قلمروی دل هم محدود است، این یک حساب دارد و آن حساب دیگری. همین قرآنی که اینجا می‌گوید: «**و اللّه اخرجکم من بطون امّهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السّمع و الابصار و الافئدهٔ لعلّکم** تشکرون»[۳] و اینچنین با خشونت یک فیلسوف دعوت به شناخت از راه حس و عقل می‌کند، در جای دیگر با لطافت بیان یک عارف- و بیشتر- می‌فرماید: «**و الّذین جاهدوا فینا لنهدینّهم سبلنا و انّ اللّه لمع المحسنین**»[۴] آنان که در راه ما مجاهده کنند، خود را پاک کنند، خلوص نیّت داشته باشند، اخلاص بورزند، از یک راههای غیبی هدایتشان می‌کنیم، نور به آنها می‌دهیم، حکمت به آنها می‌دهیم تا حقایق زندگی را خوب درک کنند و بفهمند، تا فکرشان بازتر، عقلشان روشن‌تر و چشمشان بازتر شود؛ و نیز می‌فرماید: «**و الشّمس و ضحیها،**

---

۱. یونس/ ۱۰۱.
۲. آل عمران/ ۱۹۰ و ۱۹۱.
۳. نحل/ ۷۸.
۴. عنکبوت/ ۶۹

و القمر اذا تلیها، و النّهار اذا جلّیها، و اللّیل اذا یغشیها، و السّماء و ما بنیها، و الارض و ما طحیها، و نفس و ما سوّیها، فالهمها فجورها و تقویها، قد افلح من زکّیها و قد خاب من دسّیها»[۱] اول طبیعت را ذکر می کند: سوگند به تابش صبحگاه خورشید، سوگند به ماه چون پیروی آفتاب کند، سوگند به روز چون خورشید را جلا دهد، سوگند به شب آنگاه که جهان را فرا می‌گیرد، سوگند به آسمان و آنکه آن را بنا کرد، سوگند به زمین و آنکه آن را گسترد، سوگند به نفس و جان انسان، سوگند به اعتدال روح انسان (چه زیبا می‌گوید قرآن! به خدا انسان اشکش جاری می‌شود از زیبایی و لطف این آیات)، قسم به جان انسان، قسم به اعتدال جان انسان، به این اعتدال خلقت، که فجور و تقوای [نفس را به او الهام کرد[۲]]. بعد می‌گوید: **«قد افلح من زکّیها»** رستگار شد آنکه نفس خودش را پاک کرد. ای آقای عالم! ای آقای فیلسوف! ضعفهای خودت را باید برطرف کنی. اینکه من در لابراتوار هستم کافی نیست، باید آدم بود. اگر می‌خواهی شناخت داشته باشی، شرط شناخت صحیح داشتن آدم بودن است. آدم باش، برو در لابراتوار؛ آدم باش برو سر کلاس؛ آدم باش و فکر کن؛ آدم باش و تدریس کن؛ آدم باش و سر کلاس استاد بنشین. **«قد افلح**

---

۱. شمس/ ۱- ۱۰.

۲. فجور یعنی انفجار، تقوا یعنی پاکی. قرآن گناه را نوعی انفجار می‌بیند لذا «فجور» می‌گوید. تعبیر کردن به «فجور» در مورد گناه خیلی معنی خاص دارد. تعبیراتی که قرآن راجع به ثواب و گناه دارد خیلی مهم است؛ گاهی گناه را «فجور» می‌نامد، گاهی «اثم» می‌نامد و گاهی «وزر» (بار سنگین). به قدری نکات لطیف و دقیق روان‌شناسی [در این تعبیرات] هست که اصلا سابقه ندارد.

من زکّیها و قد خاب من دسّیها» رستگار شد آن کسی که جان عزیزش را (که من به آن قسم خوردم) تزکیه کرد؛ بدبخت و بیچاره شد کسی که در او تدسیس کرد. «دسّیها»[1] از ماده «دسّ» است؛ دسّ یعنی تحریف کردن، قلم بردن، [مثل اینکه کسی] در متن اصلی و صحیح یک مؤلف، غلط وارد کند، یا در یک سند تنظیم شده قلم ببرد، یا اینکه کسی یک کتاب بنویسد ودیگری مطلبی بر آن بیفزاید یا چیزی را از آن حذف کند و مسائلی را بگوید که روح مؤلّف به کلی از آن بی‌خبر باشد؛ مثل کتابهای شعری ما؛ معلوم نیست که حافظ بیچاره شعرهای اولی که گفته چه بوده است. هر کسی که خواسته شعری بگوید دیده که اگر به نام خودش باشد احدی گوش نمی‌کند، برداشته یک «حافظا» آخرش گذاشته و در [دیوان] حافظ خودش نوشته است. با چه زحمتی باید به دست آورد که حافظ اصلی کیست و الحاقیها کدام است. خیّام در همه عمرش شاعر نبوده، یعنی حرفه‌اش شعر نبوده ولی ذوق شعری خیلی عالی و بالایی داشته است؛ مرد حکیمی است، مرد ریاضی‌دانی است، مرد موحّدی است و اهل توحید است؛ به یک واسطه شاگرد بوعلی است و همیشه از خود و بوعلی به عنوان «من و معلّمم» یاد می‌کند. این همه شعرهای پوچ از خیام نقل می‌کنند [در حالی که] او در ردّ این مسائل- همینها که راجع به فلسفه خلقت، تکلیف و فلسفه حرمت و غیره در شعرهایش هست- رساله دارد که شورویها و مصریها چاپ کرده‌اند. می‌گویند در همه عمرش فقط شانزده رباعی گفته است. مرد با ذوقی بوده و گاهی شعر می‌گفته (مثل

---

۱. اگرچه «دسّیها» با «ی» است، اهل ادب می‌گویند مثل باب امللت و املیت است، یعنی دسّسها است که عرب تخفیف می‌دهد و دسّیها می‌گوید.

بوعلی که گاهی شعر می‌گفته). شاعر هم وقتی ذوق شعری‌اش گل می‌کند یا سربه‌سر این می‌گذارد یا سربه‌سر آن. بالأخره شعر است؛ زبان شعر غیر از زبان حکمت است، غیر از زبان علم است. حال ببینید در این رباعیّات که به نام خیام است چه حرفها که وجود ندارد. این را می‌گویند «دسّ»، می‌گویند «تحریف». قرآن چه زیبا تعریف کرده است! می‌گوید: ای انسان! تو یک کتابی، در این کتاب حرف غلط ننویس، یعنی درست بنویس، هر جا که شناخت تو صحیح است [بنویس]، هر حرف غلطی بر لوح نفس خودت ثبت کنی به این کتاب خیانت کرده‌ای، هرچه لغو و چرند و مزخرف یاد بگیری که نه به درد دنیایت می‌خورد و نه به درد آخرتت [به این کتاب خیانت کرده‌ای] و **قد خاب من دسّیها**. قرآن می‌گوید حیف این جان تو نیست که شعرهای فروغ فرخزاد را در فکر خودت راه بدهی؟ **قد افلح من زکّیها و قد خاب من دسّیها** هر دروغی که در ذهنت بیاید و هر خلافی که فکرش را بکنی، به این کتاب خیانت کرده‌ای. ای انسان! خیانت نکن، به جان خودت سوگند، به اعتدال روح خودت سوگند که رستگاری تو در پاک نگهداشتن این جان، و بدبختی تو در آلوده کردن آن است.

پس قرآن این ابزار را هم مثل آن [دو ابزاری] که قبلًا عرض کردیم به رسمیّت می‌شناسد اما هرگز مثل یک صوفی، مثل یک عارف (البته همه عرفا اینطور نیستند، بعضی از آنها خیلی اهل فکر و علم هستند)، مثل بعضی از آنها که در دنیای هند وجود داشته‌اند نمی‌گوید دنبال علم نرو، برو دنبال تزکیه نفس؛ قرآن می‌گوید دنبال علم برو، دنبال عمل هم برو؛ دنبال علم برو، دنبال تقوا هم برو؛

ایندو را از یکدیگر تفکیک نکن. تقوای محض یعنی تعطیل کردن چشم، تعطیل کردن گوش، تعطیل کردن فکر؛ پس برای چه خدا اینها را خلق کرد؟! کافی بود دل را به آن معنا که تو می‌گویی خلق می‌کرد، دیگر چشم و گوش و عقل و حواس و فکر را خلق نمی‌کرد. تحقیر علم نه، تحقیر پاکی و اخلاص و تزکیه نفس هم نه.

مسئله بعدی ما مسئله درجات شناخت است. ما شناخت سطحی داریم و شناخت عمقی. شناخت عمقی یک درجه خیلی ساده‌اش شناخت سطحی است؛ درجه بالاتر از آن- که آن را به یک تعبیر «عمقی» هم می‌گویند- شناخت علمی است؛ درجه دیگر، شناخت فلسفی است. آیا شناخت علمی مجزاً از شناخت فلسفی داریم یا نداریم، خودش مسئله دیگری است. درجات شناخت و مسائل دیگری را ان شاء اللّه در جلسات آینده عرض خواهم کرد.

وصلّی الله علی محمد واله الطاهرین

۳

منابع شناخت

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

الحمد للّه رب العالمین بارئ الخلائق اجمعین وصلّی اللّه علی سیّدنا و نبیّنا محمد و اله الطاهرین.

یکی از بحثهای مربوط به شناخت، بحث «منابع شناخت» است که با بحث «ابزار شناخت» قرابت و نزدیکی دارد و متمم آن است. بحث دیگری داریم به نام «درجات و مراحل شناخت» که این بحث هم با این دو بحث خیلی نزدیکی دارد. به طور کلی همه بحثها با یکدیگر مرتبط است گو اینکه بعضی با بعض دیگر قرابت بیشتری دارد. شاید بهتر بود که ما پیش از بحث ابزار شناخت، بحث منابع شناخت را مطرح می‌کردیم، یعنی از نظر فنّی بهتر بود و الّا نتیجتا فرق نمی‌کند. اگر به اصطلاح بخواهیم فنی بحث کنیم، اینچنین باید بگوییم که پس از اینکه ثابت شد که انسان در ابتدای

تولد هیچ شناختی ندارد[۱] **(اخرجکم من بطون امّهاتکم لاتعلمون شیئا)** ولی امکان‌به دست آوردن شناخت را دارد- که در گذشته درباره آن بحث شد- قهراً این سؤال مطرح می‌شود که انسان از کجا و چه منبعی و چه منشأی، و با چه ابزار یا ابزارهایی، شناخت ممکن را کسب می‌کند؟ این است که می‌گوییم بهتر بود اول از منابع می‌گفتیم.

طبیعت، منبعی برای شناخت

یکی از منابع شناخت، طبیعت است. طبیعت یعنی عالم جسمانی، عالم زمان و مکان، عالم حرکت، همین عالمی که در آن زیست می‌کنیم و با حواس خودمان با آن در ارتباط هستیم. کمتر مکتبی است که طبیعت را به عنوان یک منبع شناخت قبول نداشته باشد، ولی هم در قدیم و هم در حال حاضر علمایی بوده و هستند که طبیعت را منبع شناخت نمی‌دانند. افلاطون طبیعت را منبع شناخت نمی‌داند، چون رابطه انسان با طبیعت از طریق حواس است و جزئی است و او جزئی را حقیقت نمی‌داند. او منبع شناخت را در واقع همان عقل می‌داند با نوعی استدلال، که خود افلاطون این متد و روش را «دیالکتیک» می‌نامد.

---

۱. نه تنها از نظر قرآن، از سایر دیدگاهها هم- به استثنای نظریه معروف افلاطونی که قبلًا عرض کردم و قسمتی از نظریات دکارتی- انسان در آغاز تولد چیزی نمی‌داند مگر بالقوه (مسئله فطرت که در قرآن هست با این مسئله منافات ندارد؛ ان‌شاءاللّٰه بتوانم آن بحث را هم مطرح کنم).

شاید تعجب کنید که حتی دکارت که یکی از دو فیلسوفی[1] است که علم را در مسیر جدید انداختند، با اینکه یک فیلسوف طبیعت‌گراست و با اینکه یک مردی است که بشر را دعوت به مطالعه طبیعت کرده است[2]، برای طبیعت از نظر منبع شناخت بودن و برای حواس از نظر ابزار شناخت بودن ارزشی قائل نیست. می‌گوید طبیعت را باید مطالعه کرد و از طریق حواس هم باید مطالعه کرد ولی این ما را به حقیقتی نمی‌رساند، علمی به ما می‌دهد که به کار ما می‌خورد بدون اینکه بتوانیم مطمئن باشیم که آن چیزی که ما می‌شناسیم همان طور است که ما می‌شناسیم؛ ارزش عملی دارد نه ارزش نظری و شناختی[3].

ولی اینها در میان صاحبنظران جهان کم هستند؛ اکثر صاحبنظران، طبیعت را منبعی برای شناخت می‌دانند.

حال آیا علم جدید که انسان می‌بیند از نظر فنی و صنعتی و تکنولوژی اینقدر پیشرفت کرده است، از نظر شناخت به معنی واقعی آن هم همین طور است؟ یعنی جهان را، واقعیّت و عین را آنچنان که هست به ما ارائه می‌دهد؟ یا همان حرف دکارت درست است: به ما

---

۱. دکارت و بیکن.

۲. زمانی که دکارت افکارش را منتشر می‌کرد مردی به سراغش رفت و به او گفت: تو این افکار تازه را از کجا و از چه کتابی به دست آورده‌ای؟ من می‌خواهم کتابخانه تو را ببینم. دکارت او را به باغچه‌ای که پشت دفترش قرار داشت و در آن گوساله‌ای را تشریح کرده بود برد، گوساله را به او نشان داد و گفت: این است کتابخانه من!

۳. برگسون هم برای حواس و حتی برای قوه استدلال و تعقل و قیاس، ارزش عملی قائل است، ارزش نظری قائل نیست.

قدرت و توانایی می‌دهد، ارزش عملی برای ما دارد بدون اینکه ما بتوانیم مطمئن باشیم که علم امروز بشر، واقعیت را همان طور که هست نشان می‌دهد. برتراند راسل[۱] کتابی دارد به نام «جهان‌بینی علمی». او در این کتاب (که بحثهای خیلی جالبی هم کرده است) تحت عنوان «خصلت روشهای علمی» یا «محدودیتهای روشهای علمی»- که در واقع خدشه کردن در ارزش نظری و شناختی روشهای علمی است- با کمال صراحت این مطلب را می‌گوید که شگفت این است که روزبه‌روز بر ارزش عملی علم امروز افزوده می‌شود و این علم بیشتر به بشر قدرت و توانایی و تسلّط بر طبیعت می‌بخشد، ولی همچنین روزبه‌روز از ارزش نظری و ارزش شناختی و اینکه جهان آنچنان است که این علم نشان می‌دهد کاسته می‌شود، به طوری که بدیهی‌ترین مسائل که برای علمای گذشته و برای مردم عادی یک امر مسلّم بوده است، از نظر یک فیزیکدان امری مشکوک است. می‌گوید اگر از من با زبان علمی بپرسی این جهان واقعیت

---

۱. راسل با اینکه یک فیلسوف ماتریالیست است و با اینکه متأسفانه یک خصلت روحی دارد که شأن یک فیلسوف دانشمند نیست، یعنی وقار یک دانشمند و فیلسوف در او نیست (در نوشته‌هایش با هر کس که طرف می‌شود حرفهایش را با طنز و مسخرگی و دلقک‌بازی بیان می‌کند) ولی شک نداریم که مرد دانشمند و ریاضی‌دانی است، مردی است که در منطق جدید و منطق ریاضی شأن فوق العاده‌ای دارد، یکی از فیلسوفان بزرگ دنیاست و چون یک فیلسوف ماتریالیستی که وابسته به یک حزب یا سیاست باشد نیست که افکارش جنبه دیکته شدن داشته باشد و مجبور باشد مطابق مصالح حزبی و سیاسی و مصالح آن کشوری که وابسته به آن است به صورت قالبی، دستوری و تلقینی حرف بزند، تا حدّ زیادی مرد آزاد فکری است و گاهی نظریاتی برخلاف فلسفه خودش می‌گوید.

چیست؟ و آیا نظامی هست؟ نمی‌دانم، نقطه‌هایی اجمالًا هست، یک حوادث پراکنده در عالم هست، نه نظامی و نه ضرورتی و نه اساس و اصلی.می گوید علم امروز هیچ چیز را نمی‌تواند ثابت کند، باید آنها را به صورت یک امور مفروض قبول کند. ولی با اینکه فیلسوفان مادی مثل خود راسل این اساس فکر فلسفی او را متزلزل می کنند ولی عرض کردم که چون فیلسوف آزاد فکری است و افکارش دیکته‌ای نیست، چیزی را که می‌فهمد و درک می کند می گوید ولو اینکه برخلاف اساس فکر و مکتب خودش باشد. ما فعلاً وارد این بحث که چرا علم امروز ارزش نظری و شناختی خود را از دست می‌دهد و ریشه قضیه چیست، نمی‌شویم، چون خودمان این مطلب را قبول نداریم.

فعلًا فرض بر این است که طبیعت یکی از منابع شناخت است. البته اگر شناخت را به معنی اعم بگیریم [یعنی] آن شناختی که به ما قدرت و توانایی عملی می‌دهد یا شناختی که واقعیت را آنچنان که هست به ما ارائه می‌دهد، دیگر شک و تردیدی در آن نیست. ماتریالیستها- چه ماتریالیستهای آزاد و چه ماتریالیستهای به اصطلاح وابسته به یک سیاست و غیر آزاد- عجالتا این را پذیرفته‌اند.

عقل و دل دو منبع دیگر شناخت

منبع دیگر که محل بحث است و ما هم راجع به آن بحث خواهیم کرد همان نیروی عقل و خرد انسان است. طبیعت به عنوان یک منبع بیرونی برای شناخت مورد قبول است؛ آیا انسان منبع

درونی هم برای شناخت دارد یا نه؟ که همان مسئله عقل، فطریّات عقلی و مستقلّات عقلیّه است. مکتبهایی می‌گویند [چنین منبعی] داریم و مکتبهایی آن را نفی می‌کنند. بعضی از مکتبها به عقل مستقل از حس قائلند و بعضی مکتبهای دیگر به عقل مستقل از حس قائل نیستند، که این در بحثهای آینده ما آشکار می‌شود.

منبع سوم همان بود که در جلسه گذشته به عنوان «قلب» و «دل» ذکر کردیم. نباید تعبیر «ابزار» می‌کردیم، باید تعبیر «منبع» می‌کردیم. مسلّما هیچ مکتب مادی این منبع را قبول ندارد و به رسمیّت نمی‌شناسد، زیرا اگر ما دل را منبع بدانیم- در حالی که انسان در ابتدا که متولد می‌شود هیچ چیز نمی‌داند و در دل او چیزی وجود ندارد- و قبول کنیم که به دل پاره‌ای الهامات می‌شود (که وحی درجه کامل آن است) این مساوی با قبول کردن جهانی ماوراء جهان ماده و طبیعت است، چون طبیعت آن نوع الهامات را نمی‌تواند به انسان بکند؛ سنخ الهام، سنخ ماورائی است.

آنگاه باید بحث «ابزار شناخت» را به این شکل طرح کنیم: یکی از ابزار حواس است، ولی حواس، ابزاری برای منبع طبیعت است. با این ابزار است که انسان شناخت را از طبیعت می‌گیرد. ابزار دوم شناخت، استدلال منطقی، استدلال عقلی، آنچه که منطق آن را «قیاس» یا «برهان» می‌نامد می‌باشد که یک نوع عمل است که ذهن انسان آن را انجام می‌دهد. ابزار دوم زمانی معتبر است که ما عقل را به عنوان یک منبع بشناسیم. کسانی که منبع را منحصر به طبیعت می‌دانند و ابزار را منحصر به حواس، منبع عقل را انکار می‌کنند و قهراً ارزش ابزار قیاس و برهان را نیز انکار می‌کنند. تا به

منبع عقل اعتراف نداشته باشیم نمی‌توانیم به ابزار قیاس و برهان اتکا کنیم، یعنی آن را به عنوان یک ابزار شناخت بشناسیم.

گفتیم منبع سوم، قلب یا دل است که عرض کردیم ابزار آن را باید عمل تزکیه نفس بدانیم. اگر بخواهیم با تعبیر فنی درست تعبیر کنیم (تعبیر این جلسه ما از تعبیر گذشته بهتر و مطابق‌تر است) قلب و دل انسان منبعی است که با ابزاری به نام «تزکیه نفس» می‌توان از آن استفاده کرد. ما عجالتا نمی‌خواهیم از نظر علمی و از نظر فلسفی وارد این بحث شویم که آیا دل برای انسان یک منبع شناخت هست یا نیست و آیا تزکیه نفس برای انسان یک ابزار شناخت هست یا نیست و آیا از نظر علم امروز مسلّم است که [دل، منبع شناخت و تزکیه نفس، ابزار آن است؟]

چنانکه گفتیم، در میان علمای امروز علمایی که مادی فکر می‌کنند این منبع و این ابزار را قبول ندارند و علمایی که الهی فکر می‌کنند به این منبع و این ابزار، فوق العاده ایمان دارند. مثلًا همان برگسون که نام بردیم از این قبیل است؛ ویلیام جیمز[1] فیلسوف معروف آمریکایی و عدّه بسیار زیاد دیگر به این منبع و به این ابزار اعتقاد و ایمان دارند.

نظر قرآن در مورد منبع «دل»

عمده مسئله این است که من می‌خواهم نظریه قرآن را دراین

۱. William James در کتاب دین و روان که کتاب خوبی است [در این‌باره سخن گفته است].

مورد روشن کنم. بعضی از دوستان سؤالاتی مطرح کردند که احساس کردم تردید دارند که اصلا آیا قرآن این منبع و ابزار را به رسمیّت می‌شناسد یا اساساً قرآن فقط و فقط اقبال به طبیعت کرده و اینها یک افکاری بوده است که قبل از قرآن در میان مردم رایج بوده و اهمیت قرآن به این است که افکار و اندیشه‌های بشر را از توجه به این به اصطلاح «درون‌گرایی‌ها» و به یک اصطلاح بسیار غلط «ذهنیّت گرایی‌ها» منصرف کرده و او را عینیّت‌گرا و طبیعت‌گرا کرده است. دیگر کم‌کم حتی ابائی هم نیست که اسمش را مثلًا اوهام، ذهنیّت، خرافات، نامعقول و امثال اینها بگذارند. نه، اینطور نیست. قرآن نه در یک یا دو آیه و نه در ده آیه، بلکه در دهها آیه خودش بشر را متوجه مطالعه عالم می‌کند، متوجه مطالعه تاریخ و نظامات اجتماعی می‌کند، متوجه مطالعه نفس و درون خودش به عنوان یک شئ از اشیاء طبیعت می‌کند، و در این بحثی نیست، ولی این به معنای روی گرداندن از هرچه معنویّت و هرچه درونی و باطنی است نیست. قرآن به ظاهر توجه کرده است بدون آنکه از باطن اعراض کرده باشد. این حرف که توجه قرآن فقط به ظاهر و محسوس و طبیعت است بسیار غلط است اگر ما آن را به صورت اعراض قرآن از ماوراء الطبیعه و باطن و غیب و معنویت تلقی کنیم.

قبلًا فقط به یک آیه از آیات قرآن در این موضوع تمسک کردم و آن آیه **«و الّذین جاهدوا فینا لنهدینّهم سبلنا»** بود. بعضی از دوستان پرسیدند که چرا ما جهاد در این آیه را به معنای مجاهده درونی بگیریم؟ عرض کردم اصلا در قرآن مجاهده درونی از مجاهده بیرونی حساب جدایی ندارد، نه اینکه یک سری کارها کارهای

بیرونی باشد و یک سری کارهای درونی، این به دنیای بیرون تعلّق داشته باشد و آن به دنیای درون، و به این ترتیب انسان باید یا برون‌گرا باشد یا درون‌گرا! اساساً ارزش قرآن به این است که ایندو را از یکدیگر جدا نمی‌کند.

یک آیه برایتان می‌خوانم، به نکته‌اش توجه بفرمایید: **«و من یخرج من بیته مهاجرا الی اللّه و رسوله ثمّ یدرکه الموت فقد وقع اجره علی اللّه»**[1] هر کس از خانه خودش بیرون بیاید در حالی که به سوی خدا و رسولش هجرت کرده است و در خلال هجرتش مرگ او را فرا رسد، اجر او با خداست؛ یعنی چنین مهاجری مجاهد است و خدای متعال ضامن اوست.

این آیه کدام هجرت را می‌گوید؟ تعبیر قرآن عجیب است! مبدأ را وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم خانه فرد است که یک مبدأ مادی است (و من یخرج من بیته). اگر ما یک مسافرت داشته باشیم که مبدئش مادی است، منتهایش هم باید مادی باشد. این معنا ندارد که مثلًا کسی بگوید من از مشهد حرکت کردم، بعد به منزل مراقبه رسیدم؛ باید بگوید مثلًا به نیشابور رسیدم. سفر معنوی مبدئش معنوی است، منتهایش هم معنوی؛ و سفر مادی مبدئش مادی است، منتهایش هم مادی. ولی تعبیر اعجازآمیز قرآن این است که می‌گوید «هر کس از خانه‌اش به سوی خدا حرکت کند» (مبدئش مادی است، منتهایش معنوی). می‌خواهد بگوید چنین کسی هجرتش در آن واحد دو هجرت است، هم مادی است و هم معنوی. قرآن یکی را

---

۱. نساء/ ۱۰۰. آیه در مورد مهاجرینی است که از مکه به عزم رفتن به مدینه بیرون آمده بودند.

به تنهایی نگفته است. قرآن هجرتی را که مادی محض باشد طرد می‌کند. مثلًا ابو ذر از قبیله غفار از مکه حرکت کرده و منتهایش مدینه است، ولی در همان حال که خانه مادی را رها کرده، نفسانیّات و خودخواهیها و پستیها را دور می‌ریزد، بت‌پرستیها را با انواعش دور می‌ریزد، در حالی که دارد قدم به قدم به مدینه نزدیک می‌شود، قدم به قدم به سوی خدا بالا می‌رود؛ اگر از این خانه چهار فرسخ حرکت کرده، معادل و یا بیشتر از آن به طرف خدا بالا رفته است؛ یعنی در آن واحد دو هجرت را با هم انجام داده است. ببینیم پیغمبر اکرم (ص) در همین حال چه تعبیری می‌کند.

پیغمبر اکرم راجع به کسانی که از مکه به مدینه هجرت کردند (خواست حساب افراد را تصفیه کند و تکلیف را روشن نماید) فرمود: کسانی که هجرت کرده‌اند هجرتشان دو گونه است: یکی به سوی خدا و رسول هجرت کرده است، یعنی از نظر معنوی هدفش خدا و رسول است: «**من کان هجرته الی اللّه و رسوله فهجرته الی اللّه و رسوله**» هر کس که به این قصد و به این سو (از نظر معنوی) از شهر خودش خارج شده، به همان سو هم منتهی می‌شود «**و من کان هجرته الی مال یصیبه ام امرأة یصیبها فهجرته الی ما هاجر الیه**»[1] اما آن آدمی که به طمع حرکت کرده، و فکر کرده که یک جمعیت تازه‌ای به وجود آمده است و این جمعیت آینده خوبی خواهد داشت، فردا صاحب مال و ثروت خواهند شد و به این وسیله به زنهای زیبا می‌توان رسید-با مهاجرین آمده اما معنویّتش این است-از ما نیست؛ این از خانه‌اش

---

۱. وسائل الشیعه، کتاب جهاد.

به سوی ثروت حرکت کرده است، به همان سو هم خواهد رفت و غیر از این چیزی نیست. پس اینطور نیست که بگوییم آیا قرآن عرفان را قبول دارد یا نه؟ آیا احساس عرفان را قبول دارد یا قبول ندارد، و وقتی از قرآن بپرسیم عرفان یعنی چه، بگوید عرفان یعنی اینکه انسان از جامعه‌اش کنار بکشد، برود در دامنه کوه، چلّه بنشیند و به کار مردم کاری نداشته باشد. قرآن این را نمی‌گوید. آن چیزی که قرآن آن را «عرفان» می‌نامد همان چیزی است که علی (ع) داشت.

نمونه یکی بودن مجاهده درونی و بیرونی

کفّار قریش شهر مدینه را محاصره کرده‌اند. مسلمانان در بدترین شرایط نظامی قرار گرفته‌اند و در قسمت شمال مدینه- که کوه نیست- به شکل یک نیمدایره خندق کنده‌اند. دشمن آن طرف خندق و مسلمانان این طرف خندق هستند. ده هزار نفر سرباز مسلح آمده‌اند و مدینه را در محاصره گرفته‌اند. یک سوار یل و فوق‌العاده، باریکه‌ای را پیدا می‌کند و به اسب خودش نهیب می‌زند و از این طرف خندق به آن طرف می‌آید و جلوی مسلمانان شروع به «**هل من مبارز**» گفتن می‌کند. کسی جوابش را نمی‌دهد. می‌گوید: «**و لقد بححت من النّداء بجمعکم هل من مبارز**» احدی از جا بلند نمی‌شود جز یک جوان بیست و پنج ساله؛ می‌گوید: یا رسول اللّه! من می‌خواهم با او مبارزه کنم. می‌فرماید: نه، تو بنشین (برای اینکه دیگران وضعشان خوب روشن شود). دفعه دوم باز غیر از علی کسی بلند نمی‌شود. دفعه سوم پیامبر به علی اجازه می‌دهد (چقدر از نظر اجتماعی و از نظر نظامی

اهمیت دارد). می‌رود و دشمن را به خاک می‌اندازد. چقدر برای علی افتخار است! حالا ما خیال می‌کنیم که علی به افتخاراتش فکر می‌کند. یک حادثه پیش می‌آید که می‌بینیم علی (ع) در همان حال در حال سیر و سلوک الی اللّه است، همه را فراموش کرده و متوجه خداست، مراقب است که یک ذرّه غیر خدا در قلبش راه پیدا نکند، یعنی در حال سلوک عرفانی است. این است عرفان اسلام. سر دشمن را می‌خواهد برای خدا ببرد. او به صورت علی (ع) تف می‌کند. چون بشر است اندکی احساس ناراحتی می‌کند. زود از جایش بلند می‌شود، چند قدم راه می‌رود و بعد می‌آید. دشمن می‌گوید چرا اینطور کردی؟ اگر می‌خواستی مرا بکشی چرا همان اول نکشتی؟ می‌فرماید: تو به صورت من تف کردی و من ناراحت شدم، ترسیدم خللی در نیّت من رسوخ پیدا کند و در جهاد عرفانی من کوچک‌ترین خدشه و خللی وارد شود.

پس اینها دو عالم جدا از یکدیگر نیستند که ما یا این طرف را بچسبیم یا آن طرف را، یک روز به این طرف بچسبیم و طرف دیگر را کنار بزنیم و روز دیگر عکسش را انجام دهیم و مدام بگوییم این حرفها دروغ است، اینها ذهنیّت‌گرایی است، اینها درون‌گرایی است، اسلام عینیّت‌گراست، اسلام طبیعت‌گراست، پیامبر آمده که بشر را از درون‌گرایی متوجه برون‌گرایی کند! نه، اینطور نیست، درون‌گرایی و برون‌گرایی اسلام دوش به دوش یکدیگر و جدایی ناپذیرند. آن «درون‌گرایی» که متوجه برون نباشد از نظر اسلام درون‌گرایی نیست، عرفان نیست، معنویّت نیست، هجرت به سوی خدا نیست. همچنین اسلام آن فعالیت عملی بیرونی را که متوجه

درون نباشد- [و شخص بگوید] اینها را دیگر رها کن، اینها ذهنیّت است، مسائل مهمی نیست، باید به عینیّت بچسبیم- نه جهاد می‌داند، نه عمل صالح و نه مهاجرت، و هیچکدام از این اسمها را روی یک فعالیت عملی نمی‌گذارد اگر از معنویّت تهی باشد.

قرآن و جدا نبودن درون‌گرایی و برون‌گرایی

اسلام صریح می‌گوید: «ان تتّقوا اللّه یجعل لکم فرقانا»[1] تقوا داشته باشید، می‌بینید مایه تمیز در دل شما پیدا می‌شود؛ پاک باشید، خودتان را منزه نگه دارید، خدای متعال به دل شما نور می‌پاشد، مایه تمیز دادن حق از باطل به شما می‌دهد.

در آیه دیگر می‌فرماید: **«و الّذین اهتدوا زادهم هدی»**[2] کسانی که مهتدی هستند خدا بر هدایتشان می‌افزاید. تو یک قدم به سوی خدا بردار خدا یک قدم بزرگ‌تر به سوی تو بر می‌دارد (**زادهم هدی**).

ببینید قرآن راجع به اصحاب کهف[3] چطور حرف می‌زند و چگونه معنویّت و به اصطلاح مادّیّت یا برون و درون را یکی قرار می‌دهد: «**نحن نقصّ علیک نبأهم بالحقّ انّهم فتیهٔ امنوا بربّهم و زدناهم هدی و ربطنا علی قلوبهم اذ قاموا فقالوا ربّنا ربّ السّموات و الارض لن ندعو**

---

۱. انفال/ ۲۹.

۲. محمد/ ۱۷.

۳. قرآن از اصحاب کهف به «جوانمردان» تعبیر می‌کند (انّهم فتیهٔ). از امام سؤال می‌کنند که چرا قرآن اینها را «جوان» نامیده، مگر اینها جوان بوده‌اند؟ فرمود: نه، اتفاقا جوان هم نبودند پیرمرد بودند، ولی جوانمرد بودند.

من دونه الها لقد قلنا اذا شططا»[۱] ای پیامبر! برای تو داستان اینها را که حقیقت است - افسانه نیست - بیان می‌کنیم: اینها جوانمردانی بودند که به پروردگار خود ایمان آوردند و تسلیم پروردگارشان شدند، ما هم بر هدایت معنوی آنها افزودیم؛ آنها یک قدم به سوی ما برداشتند و ما دو قدم به سوی آنها برداشتیم: یکی اینکه به آنها روشنی بخشیدیم و دیگر آنکه به آنان قوّت قلب عطا کردیم (که قرآن در بعضی موارد از آن تعبیر به **«انزال سکینه»** می‌کند: **«فانزل اللّه سکینته علیه و ایّده بجنود لم تروها»**[۲] و در جای دیگر می‌فرماید: **«ثمّ انزل اللّه سکینته علی رسوله و علی المؤمنین»**[۳] که راجع به همه مؤمنین بیان می‌کند). اینها در یک نظام شرک‌آمیز و شرک‌آلود قرار گرفته بودند و بر علیه این نظام قیام و طغیان کردند، ما هم به حکم ایمان و عقیده‌ای که داشتند بر بصیرت و قوّت قلب و شجاعتشان و بر حماسه و سطوت روحی آنها افزودیم، چرا؟ پاداش کارهایشان بود که به آنها دادیم؛ در همین دنیا پاداش دادیم **«و قالوا ربّنا ربّ السّموات و الارض»** پروردگار ما، آن پروردگاری که باید در مقابلش تسلیم شویم، آن نیرویی که فقط باید در برابر او خاضع شویم جز پروردگار آسمانها و زمین نیست و جز او به پروردگاری ایمان و اذعان نداریم؛ اگر غیر از خدای عالم معبود دیگری برای خود اتخاذ کنیم خیلی اشتباه کرده‌ایم و به راه غلط رفته‌ایم. این، توأم بودن ایندو با یکدیگر است.

بشر غالباً در حالت افراط یا تفریط است و در نقطه وسط

---

۱. کهف/ ۱۳ و ۱۴.

۲. توبه/ ۴۰.

۳. توبه/ ۲۶.

کمتر می‌ایستد. قرنها غرق در موجهای درون‌گرایی بودیم و اعـراض از بیرون‌گرایی می‌کردیم، و من حس می‌کنم که باز کم‌کـم متوجـه بیرون‌گرایی می‌شویم و در حال اعراض از درون هستیم، آن هـم بـه عنوان اینکه در اسلام چنین مسائلی مطرح نیست.

توصیف علی (ع) از «عارف»

جوانان ما به حق و به طور شایسته بـه نهـج البلاغـه احتـرام می‌گزارند. نهج البلاغه چگونـه کتـابی اسـت؟ از نظـر شـما کتـابی درون‌گراست یا بیرون‌گرا؟ خودتان می‌دانید که نهج البلاغه تـا چـه حد بیرون‌گراست، اما جنبه‌های درون‌گرایی نهج البلاغه را مـی‌دانیـد یا نه؟ عالی‌ترین و دقیق‌تـرین و ظریـف‌تـرین درون‌گرایـی‌هـا در همین نهج البلاغه است: «**قد احیی عقله و امات نفسـه حتّـی دقّ جلیله و لطف غلیظه و برق له لامع کثیر البـرق فابـان لـه الطّریـق و سـلک بـه السّبیل و تدافعته الابواب الی باب السّلامة و دار الاقامـة**»[1]. یـک مـرد عارف و تزکیه شده را توصـیف مـی‌کنـد: عقـل خـودش را زنـده کرد، نفس امّاره‌اش را میرانـد، غلظتهـای وجـودش را رقیـق کـرد، چه غلظتهای جسمانی و چه غلظتهای روحانی (آدمی که یـک عمـر خـورده و خوابیـده و چربـی در بـدنش جمـع شـده هیچوقـت آدم نمی‌شود)، ایـن غلظتهـا را از بـین بـرد، بـا یـک ریاضـت معنـوی خودش را پاک کرد، آلودگیها را کـه در اثـر ترفهـا و تنعّمهـا در وجودش پیدا شده بود زدود، همه غلظتهایی را که در روحش بـود از

۱. نهج البلاغه عبده، خطبه ۲۱۸.

بین برد و بدنش را نازک کرد (**دقّ جلیله و لطف غلیظه**) تا آنجا که یک برق از درونش جهید (**و برق له لامع کثیر البرق**) بـرق جهیـد و راه را برایش روشن کرد؛ بعد، از یک در وارد شـد، او را از ایـن در به آن در بردند و از آن در به در دیگر، تا به آن محلّ نهایی رسـید، آنجا که بارگاه الهی و بارگاه ربوبی است.

اکنون نمی‌خواهم اینها را شرح کنم. باور کنید که در طـول هزار و سیصد سال عرفان و این همه عرفای بزرگی که ما داشته‌ایـم- که در دنیا عرفای اسلام نظیر ندارند- یک عارف نتوانسـته جملاتـی نظیر این سه سطر نهج البلاغه بیاورد.

این همان علی میدان جنگ است، این همان علی است که از شمشیرش در میدان جنگ خون می‌چکد، این همان علی است که شبها بیدار است و به در خانه آن یتیم و آن بیوه زن می‌رود، همان علی است که وقتی چشمش به یک یتیم می‌افتد اصلا تاب ندارد، همان کسی است که در همان زمان درباره‌اش گفته‌اند هم گریان گریان است و هم خندان خندان؛ در میدان جنگ وقتی با دشمن روبرو می‌شود چهره‌اش باز می‌شود و می‌خندد، و در محراب عبادت با خدای خودش راز و نیاز می‌کند و می‌گرید. مگر نهج البلاغه نیست که می‌گوید: **انّ اللّه سبحانه و تعالی جعل الذّکر جلاء للقلوب تسمع به بعد الوقرة و تبصر به بعد العشوة و تنقاد به بعد المعاندة و ما برح للّه- عزّت الاؤه- فی البرهة بعد البرهة و فی ازمان الفترات عباد ناجاهم فی فکرهم و کلّمهم فی ذات عقولهم**[۱]. جمله‌های عجیبی است. نمی‌خواهم درباره

---

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۲۰.

این موضوع زیاد بحث کنم، همین قدر می‌خواستم که بدانید نظر قرآن این است، اسلام حرفش این است، پیغمبر (ص) و علی (ع) حرفشان این است.

در آیات قرآن و کلمات پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار در این زمینه اینقدر مطلب هست که الی ماشاءاللّه. شیعه و سنی بالاتفاق این موضوع را روایت کرده‌اند که پیغمبر فرمود: «من اخلص للّه اربعین صباحا جرت ینابیع الحکمهٔ من قلبه علی لسانه»[۱] اگر بشر بتواند چهل صباح خود را خالص از هر انگیزه‌ای جز خدا کند، درونش فقط با خدا زندگی کند و بس، و با هیچ چیز دیگر جز خدا نباشد- برونش با عالم و طبیعت است، با جامعه و انسانها است ولی در درون خودش با شکم و شهوت و مقام زندگی نکند و هیچ انگیزه‌ای جز خدا نداشته باشد- چشمه‌هایی از حکمت از قلبش به زبانش جاری می‌شود. بعد ببینید در ادبیات اسلامی- چه فارسی و چه عربی- راجع به همین جمله پیامبر چه شعرها و جمله‌ها به وجود آمده است، مانند شعر معروف حافظ که حدیث پیغمبر را با زبان تغزّل می‌گوید:

سحرگه رهروی در سرزمینی
همی گفت این معمّا با قرینی
که ای صوفی شراب آنگه شود صاف
که در شیشه بماند اربعینی
نه حافظ را حضور درس خلوت
نه دانشمند را علم الیقینی

پس اسلام جزء گروهی است که منبع «دل» و ابزارش را که «تزکیه نفس» است به رسمیّت می‌شناسد.

---

۱. بحار الانوار، ج ۷۰/ ص ۲۴۲، با اندکی اختلاف.

تاریخ، منبع دیگر شناخت

یک منبع دیگر که مخصوصاً امروز به آن اهمیت می‌دهند و قرآن نیز به آن اهمیت زیادی داده است «تاریخ» است؛ یعنی از نظر قرآن غیر از طبیعت و عقل و دل، یک منبع دیگر هم برای شناخت وجود دارد که آن عبارت از تاریخ است[۱].

قرآن تاریخ را به عنوان یک منبع شناخت عرضه می‌دارد. ممکن است شما بگویید که طبیعت را که گفتید، تاریخ هم در آن هست. درست است که تاریخ به یک اعتبار جزء طبیعت است ولی تاریخ یعنی جامعه انسانی در حال حرکت و جریان. طبیعت را دو نوع می‌شود مطالعه کرد، جامعه را هم به دو شکل می‌توان مطالعه کرد. زمانی ما جامعه را در حال ثبات مطالعه می‌کنیم. مثلًا کسی که می‌خواهد اطلاعات جامعه‌شناسی درباره جامعه ما داشته باشد جامعه امروز ایران را از جنبه‌های مختلف مطالعه می‌کند و اطلاعاتی در اختیار افراد می‌گذارد. این یک مطالعه جامعه‌شناسی است. ولی یکوقت جامعه امروز را در ارتباط با گذشته، و گذشته را با گذشته خودش- یعنی حاضر را با گذشته و آینده- مجموعا یک واحد در حال جریان در نظر می‌گیریم، بعد می‌خواهیم بدانیم قانون این جریان چه قانونی است. فرق «فلسفه تاریخ» با «جامعه‌شناسی» این

---

۱. باید از اقبال لاهوری تقدیر کرد که در کتاب احیای فکر دینی بیش از هر کس دیگر متوجه این مسأله شده است. البته اصل مسأله را دیگران هم گفته‌اند ولی من مسئله «تاریخ به عنوان یکی از منابع شناخت» را اول بار در کتاب اقبال دیده‌ام.

است که جامعه‌شناسی، قانون موجود جامعه را بیان می‌کند ولی فلسفه تاریخ، قانون تحولات جامعه را بیان می‌کند؛ اینجاست که عامل زمان در کار می‌آید.

قرآن به طور صریح و قاطع تاریخ را برای مطالعه عرضه می‌دارد. پس تاریخ هم خودش یک منبع برای شناخت است. در این زمینه ما در قرآن آیاتی داریم، مانند: **«قل سیروا فی الارض»**[۱] بروید در زمین گردش کنید. **«افلم یسیروا فی الارض»**[۲] چرا اینها در زمین گردش نمی‌کنند؟ یعنی بروید آثار تاریخی را مطالعه کنید[۳] و بعد ببینید که زندگی و جامعه بشر چه تحولات تاریخی پیدا کرده است.

باز علی (ع) در وصیتی که در نهج البلاغه به امام حسن (ع) می‌کند جمله بزرگی دارد که به انسان ایمان بیشتری می‌بخشد. علی (ع) که از نسل اول اسلام است به امام حسن (ع) دستور می‌دهد: پسرم! احوال امم و ملل و تواریخ را به دقت مطالعه کن و از آنها درس بیاموز! بعد چنین تعبیری دارد: **«ای بنیّ انّی و ان لم اکن عمّرت عمر من کان قبلی فقد نظرت فی اعمالهم و فکّرت فی اخبارهم و سرت فی اثارهم حتّی عدت کاحدهم، بل کانّی بما انتهی الیّ من امورهم قد عمّرت مع اوّلهم الی اخرهم»**[۴] پسرکم! اگرچه عمر محدودی دارم و با امتهای گذشته نبوده‌ام که از نزدیک وضع و حال آنها را مطالعه کرده باشم،

---

۱. انعام/ ۱۱، نمل/ ۶۹، عنکبوت/ ۲۰ و روم/ ۴۲.

۲. غافر/ ۸۲ و محمّد/ ۱۰.

۳. این «گردش در زمین» برای مطالعه طبیعت نیست (البته آنجایی که با این تعبیر آمده است)؛ آنجا که با تعبیر «سیر در زمین» آمده است برای مطالعه تاریخ است.

٤. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

اما در آثارشان سیر کردم و در اخبارشان فکر کردم تا آنجا که مانند یکی از خود آنها شدم، آنچنان شده‌ام که گویی با همه آن جوامع از نزدیک زندگی کرده‌ام. بعد می‌گوید نه، بالاتر از این؛ چون اگر کسی در جامعه‌ای با مردمی زندگی کند فقط از احوال همان مردم آگاه می‌شود ولی من مثل آدمی هستم که از اول دنیا تا آخر دنیا با همه جامعه‌ها بوده و با همه آنها زندگی کرده است؛ پس تاریخ را مطالعه کن، در اخبار ملتها و در تحولاتی که برای جامعه‌ها پیش آمده فکر کن تا مانند چشمی باشی که از اول دنیا تا آخر دنیا را مطالعه و مشاهده کرده است. این است که از نظر قرآن [و روایات] خود تاریخ منبعی برای شناخت است.

فلسفه تاریخ در قرآن

این مسئله که قرآن دعوت می‌کند که بشر تاریخ را مطالعه کند بسیاری از نظریات قرآن درباره فلسفه تاریخ را روشن می‌کند: اگر حوادث تاریخی عالم گزاف و تصادف باشد، مطالعه تاریخ گذشته، با امروز هیچ ربطی پیدا نمی‌کند، چون قضایا بر اثر تصادفات است. قرآن اصل تصادف را انکار می‌کند، اصل سنن را قبول می‌کند و به آن تصریح می‌نماید.

اگر تاریخ، سنن داشته باشد ولی سنن آن خارج از اختیار بشر باشد و بشر نتواند در آن سنتها نقشی داشته باشد- امری جبری محض باشد و انسان هیچ‌گونه تأثیری در مسیر تحول تاریخ نداشته باشد- بازدرس گرفتن و آموختن از تاریخ معنی ندارد، زیرا تحول

تاریخ یک امر جبری است که صورت می‌گیرد، من چه بخواهم و چه نخواهم، اراده کنم یا اراده نکنم، هیچ تأثیری ندارد، مثل گردش زمین به دور خورشید یا گردش زمین به دور خودش (که لااقل عجالتا برای ما چنین چیزی است). زمین یک گردش سالانه به دور خورشید دارد، من چه بخواهم و چه نخواهم، این، قانون و سنتی خارج از اختیار من است. دانستن آن برای من هیچ فایده‌ای ندارد چون من نمی‌توانم آن را پس و پیش کنم یا الگویش را بسازم.

پس معلوم می‌شود که انسان [در تحولات تاریخ] نقشی دارد و می‌تواند نقشی داشته باشد.

اگر عوامل مؤثر در تاریخ عوامل سوء باشد، عوامل فساد باشد، مثلًا تنها عامل مؤثر در تاریخ زور باشد و عامل دیگری غیر از آن نقشی در تاریخ نداشته باشد، یا یگانه عامل مؤثر در تاریخ زر و پول و اقتصاد باشد و هیچ عامل دیگری نقش نداشته باشد، در این صورت تاریخ معلّم بشر است اما معلّم بسیار بدی، چرا؟ چون به انسان می‌گوید هیچ چیز در تاریخ نقش ندارد جز شهوت و زن و پول و زر، پس بهتر است انسان اصلا تاریخ را مطالعه نکند، چون اگر مطالعه کند و به راز تاریخ دست یابد به سخنی که برخی می‌گویند می‌رسد که «حق هیچ وقت نقشی در عالم نداشته و نمی‌تواند هم نقشی داشته باشد، اصلا زور به تمام معنی اخلاقی است، اخلاق یعنی زور و زور یعنی اخلاق و نقشها همه در زور خلاصه می‌شود و غیر از این چیزی در عالم نیست».

اما اگر تاریخ تصادف نباشد، سنت باشد؛ اگر سنّت تاریخ جبری محض نباشد، انسان در آن نقش داشته باشد؛ و اگر آن

عاملهای انسانی که نقش دارند منحصرا عامل فساد نباشد، بلکه بیشتر عامل صلاح باشد، عامل تقوا و پاکی باشد، عامل حق و ایمان باشد؛ در این صورت تاریخ معلم است و معلم خوب.

اینکه قرآن درس تاریخ می‌گوید مبتنی بر قبول تمام اینهاست. از نظر قرآن صلاح در تاریخ نقش دارد، تقوا و اخلاص در تاریخ نقش دارد، بلکه نقش نهایی و پیروزی نهایی همیشه از آن حق است و این تصریح قرآن مجید است: **«کتب اللّه لاغلبنّ انا و رسلی»**[1] قانون قطعی الهی است که پیروزی نهایی از آن من- یعنی قانون من؛ خدا که نمی‌آید وارد میدان شود- و پیامبران من است. **«و انّ جندنا لهم الغالبون»**[2] باز معنایش همین است.

پس، از نظر قرآن یکی دیگر از منابع شناخت، تاریخ است که قبول کردن این منبع مبتنی بر این فرضها و شرطهاست. در جلسه بعد ان‌شاءاللّه راجع به «مراحل و درجات شناخت»- که با دو مبحث گذشته ما (منابع شناخت و ابزار شناخت) پیوستگی زیادی دارد- بحث می‌کنیم.

وصلّی الله علی محمد واله الطاهرین

---

۱. مجادله/ ۲۱.

۲. الصّافّات/ ۱۷۳.

۴

مراحل و درجات شناخت

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

الحمد للّه رب العالمين وصلى الله على سيّدنا و نبيّنـا محمد و اله الطاهرين.

رسیدیم به مسأله «مراحل و درجات شناخت». اولین مسـأله این است که آیا شناختن، یک مرحله‌ای است یا چند مرحلـه‌ای، و اگر چند مرحله‌ای است مراحل شناخت کدام است؟

نظریات مبتنی بر یک مرحله‌ای بودن شناخت

مطابق با بعضی از مکاتب می‌توان گفت که شـناخت، یـک مرحله‌ای است. مثلًا از نظر کسانی که فقـط عقـل را منشـأ شـناخت می‌دانند و برای حس ارزشی قائل نیستند، شناخت یک مرحله بیشـتر ندارد و آن همان مرحله عقلی است (مثل نظریه معـروف دکـارت). بعضی دیگر درست در جهت عکس این نظریه، ماهیـت شـناخت را

حسّی محض می‌دانند و برای عقل نقشی قائل نیستند و در واقع هر معقولی را عبارت از یک محسوس کاستی گرفته و سر و پا شکسته می‌دانند، برای «کلّی» در مقابل «جزئی» و برای «عام» در مقابل «خاص» نقشی قائل نیستند، می‌گویند «کلّی» که این فیلسوفان ومنطقیّین به آن چسبیده‌اند و آن را معقول می‌دانند و «جزئی» را محسوس، جز همان جزئی دست و پا شکسته چیز دیگری نیست.

این مثل را من برای اولین بار در کتاب باغ اپیکور نوشته آناتول فرانس[1] دیدم و بعد شبیه آن را در نوشته‌های دیگران. می‌گویند: سکه‌ای که ابتدا بیرون می‌آید نقشهای روشنی دارد، تاریخش روشن است، عکس و خطوطی روی آن منقّش شده و همه اعداد و ارقام آن واضح است. این سکه طلا یا نقره مدتها در دست مردم است، در طول سالها دستمالی می‌شود و تدریجا همه آن خصوصیات پاک می‌شود. مثلًا آن سکه‌ای که صد سال پیش درآمده بود و اسم ناصر الدین شاه و عکس و تاریخ و خطوط آن، همه مشخص بود، صد سال که دست مردم افتاد و دستمالی شد همه آنها پاک می‌شود. انسان وقتی نگاه می‌کند می‌پرسد: آیا این سکه ناصر الدین شاهی است؟ مظفر الدین شاهی است؟ احمد شاهی است؟ همه این احتمالها درباره آن وجود دارد.

[می‌گویند] یک «جزئی» که در ذهن انسان می‌آید (مثلًا آقای زید را با آن قد و قیافه و چشم و ابرو و دهان و رنگ مخصوص تصور می‌کنید، این می‌شود جزئی)، پس از مدتها که کم‌کم خصوصیاتش یادتان برود

1. Anatole France.

(چشم و ابرویش به چه شکل بود، قدّش چقدر بود، لب و دهان و بینی و شانه‌هایش چگونه بود) و یک شبح کلّی در ذهنتان بیاید، این می‌شود کلّی. پس کلّی ارزشی ندارد، کلّی یعنی جزئی کاستی گرفته.

امپیریستها[1] (حس‌گراها) می‌گفتند شناخت، حسی است، ماهیت حسی دارد، اینقدر دنبال عقل و معقول و تعقل نروید، هرچه که حسی نباشد خیال است، و هم و بی‌معنی است؛ ما فقط چیزی را به نام علم و ادراک و معرفت قبول داریم که از دروازه‌های حس وارد ذهن شده باشد، هرچه از این دروازه‌ها وارد ذهن شود همان درست است، هرچه از این دروازه‌ها وارد نشود خیال و وهم است و در عقل انسان هم چیزی جز آنچه که در حس وجود داشته است، نیست. جان لاک جمله معروفی دارد: «در عقل چیزی نیست مگر آنکه قبلًا از راه حواس وارد شده باشد». پس، از نظر اینها شناختن - از ابتدا تا انتها - در احساس کردن خلاصه می‌شود [و قهراً] یک مرحله‌ای و یک درجه‌ای است.

از نظر افلاطون همه شناختها در تعقل خلاصه می‌شود، چون او برای محسوس ارزش شناختن قائل نیست و فقط معقول را قابل شناختن می‌داند. خود تعقل ممکن است درجات داشته باشد، ولی به هر حال یک مرحله‌ای است.

برگسون و افراد دیگری که شناخت را تنها از راه دل میسّر می‌دانند، آن را به یک معنا یک مرحله‌ای می‌دانند.

---

1. empirist

مکانیزم شناخت عرفانی

بعضی سؤال کرده‌اند که مکانیزم شناختی را که اهل عرفـان منبعش را قلب و ابزارش را تزکیه نفس می‌دانند بیان نکردیـد، آیـا واقعاً این شناخت مکانیزم دارد یا به منزله رفع مانع کردن از شناختهای دیگر است؟

چون سؤال درست و معقولی است و به مطلب ما هم می‌خورد جواب عرض می‌کنم: مسأله تزکیه نفس دو نقش دارد: یک نقش این است که انسان اگر تزکیه نفس کند عقلش روشن بین‌تر می‌شود. مثلًا اگر در یک سالن گرد و غبار باشد، بیشتر از چند متر جلوی پایمان را نمی‌توانیم ببینیم، اگر بخواهیم ببینیم به نور و هوا احتیاج داریم. یـک اثر تزکیه نفس این است که فضا را برای عقل صاف‌تر می‌کند[1]. ولی نقش تزکیه نفس تنها این نیست، خود قلب هم به انسان الهام می‌کند.

و اما پرسیده‌اند مکانیزمش چیست؟ سؤال خوبی است. فقـط به عنوان یادآوری نکته‌ای را عرض می‌کنم:

یکی از مسائل بسیار ظریف و یک نوع روان‌شناسـی بسـیار عالی و لطیف، نوعی اخلاق به اصطلاح امروز دینامیـک اسـت کـه عرفا این نوع اخلاق را به نام «سیر و سلوک» ذکر کرده‌انـد و ایـن همان مکانیزمی است که آقایان می‌خواهند بداننـد و فـوق‌العـاده بـا ارزش است. از مسائلی که فرنگیها در معارف شرقی فوق‌العاده به آن

---

۱. در سخنرانیهای «تقوا» که در کتاب ده گفتار چاپ شده است این مطلب بـه طـور مشروح بیان شده است.

اهمیت می‌دهند این مسئله است، آنجا که عرفا با یک نوع- به قول اقبال لاهوری- «تجربه درونی» (که تعبیری بسیار عالی است) مکانیزم پیشرفت کار قلب و دل را به عنوان «منازل و مراحل» بیان کرده‌اند.

در اخلاق فلسفی، اخلاقی که همه فیلسوفان گفته‌اند، همین قدر گفته شده است که برای انسان، ایثار فضیلت است ولی خودخواهی و استیثار رذیلت است؛ شجاعت، اخلاق ولی جبن و تهوّر ضد اخلاق است؛ سخاوت، خوب ولی بخل و اسراف بد است؛ صبر و خویشتنداری، خوب ولی جزع و فزع و بیتابی کردن بد است، و از این قبیل مسائل. انسان یک کتاب اخلاق از کتب علمای اخلاق را که بخواند می‌بیند مجموعه‌ای از امور را توصیه و مجموعه دیگری را منع کرده‌اند: آنها بد است و اینها خوب. آنگاه انسان خودش را مثل اتاقی می‌بیند که هیچ دکوری ندارد، در و دیوارش خالی محض است، ولی مقدار زیادی دکور و زینت آلات گذاشته‌اند و می‌گویند اگر می‌خواهی اینجا مزیّن شود، اینها را نصب کن. فلاسفه چنین خیال کرده‌اند که نفس و روح انسان موجودی است که مجموعه این فضائل باید در آن وجود داشته باشد.

ولی آنها (عرفا) گفته‌اند مسأله اینطور نیست؛ تو مانند یک نهال در حال حرکت و تحوّل هستی، داری [مسیری را] منزل بعد از منزل طی می‌کنی؛ اگر می‌خواهی مراحل انسانیت را طی کنی باید از منزل اول شروع کنی و ده منزل را طی کنی (برای فواصل کمتر صد منزل می‌گویند و برای فواصل نزدیک‌تر هزار منزل). مثلًا اولین منزل تو «یقظه» (بیداری و آگاهی) است، منزل دوم تو «توبه» است، منزل

سوم «انابه» است، منزل چهارم «تفکر» و منزل پنجم «محاسبه» است. همین طور منزل به منزل بیان می‌کنند و انسان را تا آنجایی که خودشان معتقدند می‌برند[۱]. بنابر این در پاسخ به این سؤال که آیا [شناخت عرفانی] مکانیزمی دارد یا نه، باید گفت: مکانیزم بسیار عالی دارد. اینها جزء نفایس و ذخایر معارف دنیای اسلام است. گو اینکه امروز یک اخ اخ کردن و یک تف تف کردن در بین خود ما پیدا شده است، ولی فرنگیها اکنون قدر اینها را بهتر از ما می‌دانند.

اگر منازل عرفان را در نظر بگیریم، شناخت چند مرحله‌ای است (ده مرحله‌ای است و به یک حساب صد مرحله‌ای و به حساب دیگر هزار مرحله‌ای) ولی به یک حساب دیگر تک مرحله‌ای است، چون همه از یک منبع یعنی «دل» برمی‌خیزد و منابع متعدد ندارد. اینها مکتبهای تک مرحله‌ای بود. مکتبهای دیگری وجود دارند که چند مرحله‌ای هستند، از جمله مکتب فیلسوفان خود ما که سه مرحله‌ای است. آنها برای شناخت سه مرحله قائل هستند: مرحله احساس، مرحله تخیّل (نه به آن معنای عرفی عوامانه بلکه به معنای به حافظه سپردن و در حافظه قرار گرفتن) و مرحله تعقّل.

نظریات کانت و هگل

از اکابر و بزرگان فیلسوفان اروپا کسانی هستند که شناخت را چند مرحله‌ای می‌دانند. آقایانی که به فلسفه کانت[۲] آشنا باشند

---

۱. من به اساس این مطلب کاری ندارم. البته من خودم جدا این مطالب را قبول دارم ولی اینجا نمی‌خواهم این مسأله را طرح کنم.

2. Kant

می‌دانند که از نظر او شناخت یک حقیقت دو مرحله‌ای است. او اصلا احساس را یک مرحله برای شناخت نمی‌داند و معتقد است که حس، ماده بی‌شکل و بی‌صورت شناخت را به انسان می‌دهد و ماده بی‌شکل و صورت، شناخت نیست. وقتی انسان چیزی را احساس می‌کند، [ماده بی‌شکل و صورت، آن چیز] به ذهن می‌رود. برای اولین بار خود ذهن به آن ماده‌ای که به وسیله حس به ذهن آمده است صورت می‌دهد. مجموع ماده و صورت که در ذهن پیدا می‌شود یک مرحله از شناخت است. او معتقد است که مکان و زمان، واقعیّت عینی ندارند، بلکه واقعیّت ذهنی هستند و ما چیزی را نمی‌توانیم تصور کنیم یا بشناسیم الّا در زمان و مکان. می‌گوید ولی تو خیال می‌کنی که اشیاء در بیرون در جایگاه زمانی و مکانی قرار گرفته‌اند؛ خیال می‌کنی خورشید در بیرون مکان دارد، انسانها در بیرون مکان و زمان دارند. مثلًا می‌گوییم دیشب شما در آنجا نشسته بودید و من در فلان جا بودم و امشب اینجا هستم، ولی خیال می‌کنیم ظرف «دیشب»، ظرف «امشب»، ظرف آن محل و ظرف این محل- که ما به اینها «ظرف» می‌گوییم و عرب با «فی» بیان می‌کند و ما با «در»- عینیّت دارد. اشیاء را جز در زمان و مکان نمی‌شود تصور کرد و شناخت، ولی زمان و مکان ساخته ذهن توست. می‌گویید: خورشید در آنجاست. می‌گوید: خورشید در بیرون است امّا «آنجا» در ذهن توست. می‌گویید: خورشید دیروز و خورشید امروز، می‌گوید: خورشید در بیرون است اما «دیروز» و «امروز» ساخته ذهن توست. پس مرحله اول شناخت این است که ما اشیاء را در زمان و مکان تصور می‌کنیم و بدون آن هم شناخت امکان‌پذیر نیست؛ این، زمان و

مکان است که به اشیاء صورت و شکل می‌دهد. ماده شناخت را از بیرون می‌گیریم (مثل خورشید) ولی ذهن ما صورت آن را که زمان و مکان باشد به آن می‌بخشد. این یک مرحله است. از این مرحله که بالاتر برویم، تازه به مرحله علمی و به مرحله فلسفی می‌رسیم. اشیاء را در زمان و مکان دیدن، هنوز در مرحله جزئی است. اینجاست که کانت آن مقولات معروف دوازده‌گانه خودش را بیان می‌کند که هر سه چهار مقوله را در یک باب می‌آورد که این از مباحث بسیار طولانی فلسفه است.

پس آقای کانت شناخت را دو مرحله‌ای می‌داند ولی به این ترتیب که مرحله اول- که تقریبا مانند مرحله تخیّلی است که ما می‌گوییم- مرحله‌ای است که محسوسات وارد صورت زمان و مکان می‌شوند، و مرحله دوم مرحله مقولات دوازده‌گانه است.

هگل[1] فیلسوف بسیار بزرگ آلمانی مانند کانت[2] برای شناخت مراحلی قائل است: مرحله علمی و مرحله فلسفی، که آن هم باز داستانی دارد، ولی چون امروز نه فلسفه کانت و نه فلسفه هگل- به آن صورتهایی که ایندو برای شناخت مراحل قائلند- پیرو دارند[3]، و نه ما قبول داریم و نه دیگران، وقت شما را راجع به نظریات آنها که هر کدام شاید چند جلسه وقت ما را بگیرد نمی‌گیریم.

---

1. Hegel

۲. کانت و هگل دو فیلسوف بسیار بزرگ دنیا هستند.

۳. مانند نظریه افلاطون است، یعنی جزء تاریخ فلسفه است و یک نظریه‌ای نیست که امروز مطرح باشد.

نظریه اسپنسر[1]

عده‌ای قائل به فلسفه علمی هستند. اینها هم قائل بـه مراحـل می‌باشند ولی به این صورت که می‌گویند: مـا سـه مرحلـه شـناخت داریم: مرحله احساس (اینها مثل کانت نمی‌گویند صورت احساس را ذهن می‌دهد؛ می‌گوینـد در مرحلـه احسـاس، یـک مرحلـه از کـار شناخت تمام می‌شود)، مرحله علم یا مرحله شـناخت علمـی، همـان شناختی که علوم به ما می‌دهد؛ مثلًا در علم حساب بـه یـک سلسـله مسائل شناخت پیدا می‌کنیم، در زیست‌شناسی، فیزیک، فلسفه تـاریخ و علوم دیگر به یک سلسله مسائل دیگر شناخت پیدا می‌کنیم؛ ولـی این مسائل علمی تا به شکل مسائل علمی اسـت و در دیـواره علمهـا محبوس و محدود است، یک مرحله متوسط است، انسان یک مرحلـه عالی‌تر و بالاتر از این دارد و آن این است که فلسفه علمی می‌سـازد و درجه معرفتش بالا می‌رود. چطور فلسفه علمـی مـی‌سـازد؟ یـک نظریه مثلًا مربوط به فیزیک است و نظریه دیگری مربوط بـه شـیمی و یا علم دیگر؛ بعد یک فیلسوف، یک مغز مفکّر، قاعده این علـم را با قاعده علم یا علوم دیگر در کنار یکدیگر قرار مـی‌دهـد و از اینهـا یک قاعده کلّی‌تر و عمومی‌تر که شامل همه اینهـا باشـد بـه دسـت می‌آورد[2]، این می‌شود فلسفه. فلسـفه از ضـوابط علمـی یـک قاعـده

---

1. Spencer

۲. همان‌طور که علم نسبت به احساس [مرحله بالاتری است]: شـما جزئیهـا را حـس می‌کنید، مثلًا یک قطعه آهن را آزمایش می‌کنید می‌بینید در حـرارت انبسـاط پیـدا

کلّی‌تر و برتر و بالاتر درست می‌کند. مثلاً قانون تکامل. جامعه‌شناسی را مطالعه می‌کنند به تکامل برمی‌خورند، زیست‌شناسی را مطالعه می‌کنند به تکامل برمی‌خورند، بعضی علوم دیگر مثل زمین‌شناسی و آسمان‌شناسی را ممکن است مطالعه کنند و به تکامل بربخورند؛ بعد می‌گویند قانون کلّی جهان «تکامل» است.

پس معرفت و شناخت، سه مرحله‌ای است: مرحله احساس، مرحله علم و مرحله فلسفه. این نظریه در درجه اول مربوط به فیلسوف معروف انگلیسی اسپنسر است، کسی که فرق میان فلسفه و علم را در بالا رفتن درجه معرفت می‌داند نه در اختلاف مسائل؛ نمی‌گوید نوع مسائل فلسفی با نوع مسائل علمی متفاوت است و نوع مسائل فلسفی از قلمرو مسائل علمی بیرون است، می‌گوید همین مسائل علمی یک درجه که بالاتر می‌رود، اسمش می‌شود مسائل فلسفی.

نظریه طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک

پیروان چپ‌روی هگل (طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک) برای شناخت سه مرحله قائلند ولی نه به ترتیبی که هگل یا اسپنسر قائل بودند بلکه در واقع همان شناخت علمی را (آنچه که دیگران شناخت علمی می‌دانند) به عنوان مراحل شناخت می‌شناسند. اینها

می‌کند، آهن دیگری را آزمایش می‌کنید می‌بینید انبساط پیدا می‌کند، یا برای یک بیماری دارویی را آزمایش می‌کنید می‌بینید مؤثر است، همین طور برای بیماریهای دیگر آزمایش می‌کنید می‌بینید مؤثر است، آنگاه یک قاعده کلّی علمی به دست می‌آورید.

مکتب امپیریستها را که شناخت را تک مرحله‌ای و حسّی محض می‌دانند و همچنین مکتب راسیونالیستها[1] را که شناخت را تک مرحله‌ای و عقلی محض می‌دانند صریحا نفی می‌کنند. از نظر اینها شناخت سه مرحله دارد: احساس، تعقّل و عمل[2]، همان که در علوم طبیعی معمول است.

می‌دانید طرز کاربرد علوم تجربی چنین است: دانشمند ابتدا به بررسی و مشاهده امور می‌پردازد. فرض کنید پزشک است و راجع به بیماری سل مطالعه می‌کند. احوال مسلولها، عوارض و حالات آنها را به دقت زیر نظر می‌گیرد. اگر نداند که علت سل چیست و از چه عاملی پیدا می‌شود، از مسلول می‌پرسد چه مدت است که این بیماری را احساس می‌کنی؟ چند وقت است که تب کرده‌ای؟ در کجا زندگی می‌کردی؟ خانه‌ات نمور بود یا نه؟ خانه‌ات آفتاب داشت یا نه؟ با چه کسی معاشرت داشتی؟ از این قبیل مسائل را از بیمار می‌پرسد. یا اگر علت بیماری کشف شده است، راجع به معالجات مطالعه می‌کند و داروهای مختلف را آزمایش می‌نماید.

در مطالعات اجتماعی هم همین طور است. کسی که می‌خواهد جامعه‌ای را بشناسد اول به بررسی و مشاهده می‌پردازد؛ به مجموعه اوضاع یک شهر نگاه می‌کند؛ اول ترافیکش را مطالعه می‌کند که آیا ترافیک شهر کند است یا تند، مغازه‌ها را مطالعه می‌کند، آمار می‌گیرد چند مغازه کتابفروشی است، چند مغازه مشروب فروشی،

---

1 .rationalist

۲. البته اگر به این ترتیب که من می‌گویم گفته بودند برای خودشان بهتر بود، به این ترتیب نمی‌گویند ولی نتیجه حرفشان همین است.

است؟ چند مغازه لوکس فروشی؛ لباسهای مردم را مطالعه می‌کند، برخوردهای مردم را می‌بیند؛ زمانی که دو اتومبیل تصادف می‌کنند برخوردهای دو راننده را مشاهده می‌کند؛ اماکن عمومی را نگاه می‌کند، سالنهای سخنرانی را مطالعه می‌کند، معابر را می‌بیند، اماکن فسادشان را بررسی می‌کند، ادارات را ملاحظه می‌کند؛ و مشاهدات و ملاحظات خود را دائما یادداشت می‌کند. این، مرحله احساس یا مرحله مشاهده و یا مرحله مطالعه صوری است.

پس از مشاهدات فراوان، دانشمند می‌خواهد راه حل پیدا کند. اکنون وقت آن است که به مغز و فکر خود فشار آورد، برای اینکه می‌خواهد علت را پیدا کند (اگر دنبال علت است): چرا این مریض اینطور شده است؟ چرا این مملکت از این جهت اینطور است؟ آنوقت فرضیه‌ای به ذهنش می‌آید: این بیمار که مسلول شده است، باید علتش فلان چیز باشد؛ اینکه وضع این شهر چنین و چنان است باید علتش این باشد؛ در ذهنش یک برقی می‌زند. نقش نبوغ در اینجا پیدا می‌شود؛ یعنی همه مشاهده می‌کنند، همه بررسی می‌کنند (تا مرحله مشاهده و بررسی، افراد علی السّویّه هستند) اما وقتی که این مشاهدات و بررسیها به صورت پرونده‌ای در مغز منعکس می‌شود [هر کس متناسب با توان خود فرضیه‌ای را ارائه می‌دهد]، همان که قدمای ما به آن «حدس» می‌گفتند، یعنی فرضیه پیدا کردن، علت را یافتن. در مغز یکی ممکن است برقی بجهد و در مغز دیگری برق دیگر، و در مغز بعضی ممکن است اصلا برقی نجهد. یک اندیشه‌ای برای دانشمند پیدا می‌شود. این همان مرحله تعقّل است.

بنابر این از نظر اینها مرحله تعقل یعنی مرحله پیدایش یک اصل کلی، یک فرضیه کلی به دنبال مشاهده‌ها و بررسیها و احساسها. پس تعقل مرحله دوم را تشکیل می‌دهد.

آیا شناخت به اینجا تمام می‌شود؟ نه، برای بار دوم باید به عالم عین و عمل بازگشت. به تعبیر شاعرانه‌ای که ذکر می‌کنند: حرکت اول شناخت، از ماده به شعور است و حرکت ثانوی از شعور به ماده است. برای بار دوم آن فرضیه‌ای که در ذهن دانشمند پیدا شده است، در مرحله عمل مورد آزمایش قرار می‌گیرد؛ آن را امتحان می‌کند، می‌خواهد ببیند آیا فرضی که کرده و حدسی که در ذهنش آمده [در عمل نتیجه مثبت دارد یا منفی؟] مثلًا وقتی که راجع به بیماری سل فکر می‌کند و حدس می‌زند که فلان دارو باید مفید باشد، فورا به بالین مریضها می‌رود و شروع به آزمایش می‌کند، می‌بیند که یک نتیجه‌ای دارد، احتمال می‌دهد که این نتیجه اختصاص به این بیمار داشته باشد (این بیمار عوارض خاصی داشته که این دارو در او اثر مثبت داشته است)، دلیل نمی‌شود که روی بیماران دیگر هم همان اثر را داشته باشد؛ بعد [بررسی می‌کند که] آیا این اثر موقّت است یا دائم؟

چند سال پیش شخصی به نام هراتی (که روزنامه‌ها هم نوشتند) دارویی پیدا کرده بود که برای معالجات سرطانی به طور موقّت مؤثر بود. شربتی را روی اشخاص امتحان کرده بود و نتیجه مثبت گرفته بود، که من خودم دیده بودم. برای مدت موقتی حال بیمار سرطانی بهبود پیدا می‌کرد و آن عوارضی که در او احساس می‌شد تا مدتی از بین می‌رفت. یک طلبه‌ای بود که سرطان داشت و

می‌گفت از وقتی که این دارو را می‌خورم خیلی حالم بهتر شده است. ولی این اثر موقت بود، دوباره سرطان حمله می‌کرد و تمام بیمارانش مردند.

بنابر این دانشمند تمام احتمالات را آزمایش می‌کند، ممکن است اثر این دارو موقت باشد، ممکن است روی مرد مؤثر باشد ولی روی زن مؤثر نباشد، روی جوان مؤثر باشد ولی روی پیر مؤثر نباشد، روی مردمی که دور از تمدن جدید هستند مؤثر باشد ولی روی کسانی که در بطن این تمدن هستند مؤثر نباشد، یا مثلاً برای مزاج آسیایی و آفریقایی فرق کند، و امثال اینها. بعد که تمام شرایط را امتحان کرد و فهمید که این دارو ضدّ سل است و در هر شرایطی قرار گیرد کشنده آن است (تأثیر آن به شرایط مربوط نیست) و یک تضادّی میان ایندو وجود دارد، شناخت ما به مرحله نهایی خود می‌رسد. پراتیک[1] مرحله آخر شناخت است. در پراتیک است که انسان عمل می‌کند، در پراتیک است که انسان طبیعت را در شرایط مختلف قرار می‌دهد، در پراتیک است که انسان طبیعت را تغییر می‌دهد. پس طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک اینطور تعبیر می‌کنند: شناخت، سه مرحله‌ای است: مرحله بررسی، مرحله تعقّل و فرضیّه، مرحله عمل، تغییر، پراتیک، یا هر نام دیگری که روی آن بگذارید[2]. بنابر این اینها هم شناخت را چند مرحله‌ای می‌دانند.

---

۱. Pratique [لغت فرانسوی است].

۲. اگر چهار رساله معروف مائو را دیده باشید، در یک رساله راجع به پراتیک و در دیگری راجع به اینکه ایده چگونه تکامل پیدا می‌کند بحث می‌کند. او این مسائل را در آنجا و در جاهای دیگر خیلی مشخص بیان کرده است.

مراحل شناخت از نظر فلاسفه اسلامی

فیلسوفان ما- چنانکه عرض کردم- برای شناخت، مراحل قائل هستند. آنها شناختهای تجربی را سه مرحله‌ای می‌دانند ولی چون همه شناختها را منحصر به شناخت تجربی نمی‌دانند، قائل به شناختهای دو مرحله‌ای هم هستند، یعنی شناخت تعقلی غیر تجربی. این نوع شناخت از احساس آغاز می‌شود و با تعقل پایان می‌یابد بدون اینکه نیازی به مرحله پراتیک و عمل داشته باشد.

اینجاست که یک سؤال مطرح می‌شود که اگر پای پراتیک و پای عمل در میان نباشد پس معیار شناخت چیست؟ بحث مهمی که مارکسیستها مطرح می‌کنند این است که اگر آنطوری که شما می‌گویید شناخت دو مرحله‌ای هم داشته باشیم و مرحله سوم نداشته باشیم، این شناخت ناقص است؛ چرا؟ چون فاقد مرحله سوم که مرحله پراتیک و مرحله معیار است می‌باشد، و تنها با پراتیک می‌شود یک شناخت را محک زد که آیا درست است یا نادرست.

ما نه تنها این اصل را قبول نداریم که تنها معیار برای درستی شناخت، عمل و پراتیک است، حتی نمی‌گوییم که در بعضی موارد، معیار شناخت، شناخت است و در بعضی دیگر، عمل، بلکه بالاترش را می‌گوییم: در همان جا هم که معیار شناخت عمل است، برای شما ثابت می‌کنیم که آنجا هم معیار شناخت، شناخت است. بسیار مسأله حساسی است که ما بعدا به این مسأله می‌رسیم. پس پاسخ این اشکال را که از طرف مارکسیستها عنوان می‌شود - که یگانه معیار

شناخت عمل و پراتیک است و شما که شناخت را دو مرحله‌ای می‌دانید شناختتان بی‌معیار است پس درست نیست- در مبحث «معیار شناخت» خواهیم داد.

حال برای اینکه مرحله تعقل را که آنها قبول دارند و ما هم قبول داریم یک مقدار تشریح کنیم- که برای مسائل بعدی ما نافع است- ناچاریم یک سلسله بحثها را در اینجا مطرح کنیم.

شناخت حسی و ویژگیهای آن

عجالتا از آن مکتبهایی که پیرو ندارند می‌گذریم و راجع به مکتبهایی صحبت می‌کنیم که پیرو دارند.

در این مکتبها احساس، یک مرحله از شناخت است که آن را «شناخت ظاهری»، «شناخت سطحی» یا «شناخت غیر عمقی» می‌گویند، و تعقل را مرحله دوم شناخت می‌دانند.

شناخت سطحی یعنی دیدن این فضا، شنیدن آواز، استشمام بو و مانند آن، که همان شناخت مشترک انسان و حیوان است. البته اختلافاتی هست که این جهت را توجه دارم: بعضی حیوانها چیزهایی را می‌بینند که انسان نمی‌بیند، صداهایی را می‌شنوند که انسان نمی‌شنود، یا رنگهایی را انسان می‌بیند که حیوان نمی‌بیند. اینطور که می‌گویند سگ تمام رنگها را خاکستری می‌بیند، بنابر این تجزیه نور که برای انسان حاصل می‌شود برای سگ حاصل نمی‌شود. بسیاری از بوها برای حیوان بوی خوش و برای انسان بوی ناخوش است، مثل بوی مردار که برای انسان بوی نامطبوع و برای سگ و

بعضی حشرات بوی مطبوع است (سگ در بوها فوق‌العاده حساس است، حساسیتی که هیچ وقت انسان نمی‌تواند به اندازه سگ در شامّه دقیق باشد). سگ را می‌بینید که لاشه متعفّن را با لذّت می‌خورد. چشم عقاب تیزبین‌تر از چشم انسان است. شامّه مورچه و شامّه سگ قوی‌تر از شامّه انسان است. بعضی از حیوانات را می‌گویند از حس رادار برخوردارند. ظاهراً شب‌پره با اینکه چشم ندارد وقتی به طرف دیوار می‌رود با یک حسی از نوع حس رادار احساس می‌کند که در مقابلش مانعی است و برمی‌گردد. اینها را توجه دارم ولی به طور کلی عرض می‌کنم که در شناخت سطحی، انسان و حیوان مشترکند؛ اختلافاتی اگر دارند در این است که در بعضی از حواس، انسان حساس‌تر است و در بعضی حیوان، ولی به هر حال عالم شناخت احساسی میان انسان و حیوان مشترک است.

در مرحله شناخت احساسی که انسان و حیوان در آن مشترک هستند، همه شناختها جزئی است، یعنی به صورت تک‌تک و فرد فرد است، مثل یک کودک که فرد فرد را می‌شناسد، پدر، مادر، خواهر، برادر و خاله‌اش را می‌شناسد، خانه‌اش را می‌شناسد، از همه اینها به صورت جزئی تصور دارد اما برای او خانه یا انسان به مفهوم کلی وجود ندارد، رنگ به معنای کلی وجود ندارد؛ چنانکه حیوان هم همین طور است. بنابر این یکی از خصوصیات شناخت حسی، جزئیّت و فردیّت است، یعنی باید گفت شناخت حسی به اصطلاح اندیویدیوآلیست[1] است، فردی است، به فرد تعلّق می‌گیرد.

---

1 .individualist

ویژگی دوم شناخت حسی این است که شناخت حسی، ظاهری است، عمقی نیست، ظواهر را می‌بیند: چشم رنگها و حجمها را می‌بیند، گوش آوازها را می‌شنود، ... ولی عمقی نیست که به ماهیّت اشیاء بتواند پی ببرد و روابط درونی اشیاء را درک کند. شناخت حسی نمی‌تواند به رابطه علّیّت و معلولیّت، ضرورت حاکم میان علت و معلول- که وقتی علت هست به حکم ضرورت معلول باید وجود داشته باشد- پی ببرد؛ یعنی در شناخت حسی، انسان ظواهر را می‌شناسد بدون اینکه بتواند با حواس خود به روابط و عمق پدیده‌ها و به ذاتها و جوهرها و باطنها پی ببرد. ولی انسان به بواطن هم می‌رسد که مثالهایش را عرض خواهم کرد.

مشخّص دیگر شناخت حسی این است که شناخت حسّی، حالی است، یعنی به زمان حال تعلّق دارد، نه به گذشته و نه به آینده، چون انسان با حواس خودش فقط اشیاء زمان حاضر را احساس می‌کند. انسان با چشم خودش حوادثی را که قبل از تولد او وجود داشته است نمی‌بیند[1]، و آینده را نیز نمی‌تواند با حواس ظاهری خود احساس کند، با چشم بالفعل ببیند، با گوش بشنود یا با شامّه خود استشمام کند. شناخت حسی، حالی است، پس به گذشته و آینده تعلق نمی‌گیرد.

خصوصیت چهارم شناخت حسی این است که این نوع شناخت، منطقه‌ای است، یعنی محدود به منطقه خاصی است. انسان یا حیوان، در هر منطقه و جوّی که هست اشیاء همان منطقه و

---

۱. نگویید فیلمش را می‌بیند. فیلم مربوط به این زمان است؛ فیلم را می‌بیند، خود او را که نمی‌بیند.

جوّ را احساس می‌کند؛ اگر در تهران است تهران را احساس می‌کند، اگر در لندن است لندن را احساس می‌کند، اگر در تهران بزرگ شده و لندن نرفته باشد محال است آنجا را ببیند، اگر توکیو نرفته است توکیو را نمی‌بیند؛ توکیو را می‌داند ولی نمی‌بیند[۱]. این چهار خصوصیت برای مرحله شناخت حسی است.

شناخت عقلی و گستردگی آن

حال می‌خواهیم مسأله تعقل را بررسی کنیم که شناخت تعقلی یعنی چه؟

بدون شک همه این را قبول داریم که شناخت تعقلی انسان، از ظواهر به بواطن نفوذ می‌کند و روابط نامحسوس را درک می‌کند. توالی اشیاء، محسوس است [ولی] علّیّت و معلولیّت محسوس نیست و لهذا امپیریستها قائل به علیت و معلولیت نیستند. انسان حقایق را به صورت عام و کلّی و قاعده و قانون می‌شناسد. چنانکه عرض کردم برای حیوان یا کودک- که هنوز در مرحله احساس است- هیچ چیز به صورت قانون کلّی و عام وجود ندارد.

انسان به گذشته علم پیدا می‌کند، گذشته را می‌داند بدون اینکه آن را ببیند و یا بشنود (نگویید خبرش را می‌شنویم، خبر که مربوط به زمان حاضر است. خود گذشته از نوع شنیدن نیست).

---

۱. نگویید که در تلویزیون می‌بیند، تلویزیون که عکس را به شما نشان می‌دهد، خود توکیو را عرض می‌کنم.

راسل[1] در این زمینه مثلی می‌آورد: ناپلئون را می‌دانیم، [این دانستن ما ما به وسیله حواس مثلًا گوش نیست زیرا] وجود ناپلئون صوت نیست که شنیدنی باشد. قسمتهایی از آینده را هم می‌دانیم. یکی از مسائل بسیار ساده‌ای که قابل طرح است و راسل در جهان‌بینی علمی خوب به این مطلب توجه کرده است[2] این است: ناپلئون برای ما یک وجود استنباطی است، یک وجودی است که ما با تعقّل آن را می‌شناسیم نه با احساس. راست هم می‌گوید. اگر از ما که امروز ناپلئون را می‌شناسیم و تاریخش را می‌خوانیم و زندگی‌اش را می‌دانیم بپرسند که شناخت شما از ناپلئون چه شناختی است؟ ممکن است کسی بگوید: اینکه واضح است، شناخت من از ناپلئون حسی است؛ یک آدمی بوده، روی زمین راه می‌رفته و [کارهایی انجام داده]، من اینها را در کتاب خوانده‌ام، بنابر این من ناپلئون را از راه حس می‌شناسم. [ولی اینطور نیست]، ناپلئون برای خودش یک حقیقت محسوس و برای تو یک امر معقول است؛ یعنی تو با یک استدلال ذهنی، با یک قیاس عقلی به وجود ناپلئون علم داری و خودت نمی‌دانی. نظیر آن چیزی است که علمای «اصول» در باب «تواتر» دارند. در باب «تواتر» می‌گویند خبر متواتر برای انسان ایجاد یقین می‌کند. ممکن است هیچکدام به توکیو نرفته باشیم ولی همه ما یقین داریم که توکیو در عالم وجود دارد، چرا؟ چون خبرش متواتر است. احدی امروز در دنیا شک ندارد که مثلًا شخصی به نام ابو سفیان در

---

1. Russel

۲. نه اینکه دیگران توجه نکرده‌اند، ولی اینکه او توجه کرده است خیلی قابل ستایش است و حق یک فرد و لو مادی هم باشد باید ادا شود.

حدود هزار و چهارصد سال پیش وجود داشته است، چون خبرش متواتر[1] است. می‌گوییم آیا در خبر یک نفر احتمال دروغ داده می‌شود یا نه؟ می‌گویند بله. در خبر دو نفر هم احتمال دروغ داده می‌شود؟ بله. سومی و پنجمی چطور؟ آن هم بله. پس اگر صدهزار نفر هم خبری را نقل کنند ما هرگز به [یقین] نخواهیم رسید زیرا از ضمّ صفر به صفر عدد پیدا نمی‌شود و ما باید احتمال دهیم که آن خبر دروغ است، حال آنکه محال است، می‌دانیم خبر متواتر از هر راستی راست‌تر است.

بنابراین، مسأله، مسأله کسر شدن احتمالات نیست؛ به قول بوعلی سینا مسأله یک برهان عقلی ضمنی مخفی است که ذهن انسان در درون خودش تشکیل می‌دهد. همان طور که انسان در یک مسأله ریاضی نمی‌تواند در میان میلیاردها احتمال حتی یک احتمال خلاف بدهد، در اینجا هم در میان میلیاردها احتمال نمی‌تواند احتمال خلاف بدهد. یک فیلسوف واقعاً در این مسأله گیر می‌کند، راسل در اینجا درمانده است، می‌گوید: همان طوری که به وجود چمبرلن[2] در زمان خودم یقین دارم- چون او را دیده‌ام- در وجود ناپلئون هم شک ندارم که چنین آدمی بوده است.

اینجاست که مسأله قرائن و نشانه‌ها پیش می‌آید که ما می‌خواهیم بگوییم بزرگ‌ترین عمل شناختی ذهن بشر، همین است که قرآن اسمش را «آیه و ذی الآیه» گذاشته است. مسأله «آیه و ذی الآیه»

---

۱. خبر متواتر خبری است که در هر طبقه [افراد زیادی] آن را نقل کرده‌اند.

۲. Chamberlain [سیاستمدار انگلیسی].

اختصاص به شناخت خدا ندارد. شناخت شناسی از هر مسأله‌ای مهم‌تر است. اگر کسی شناخت‌شناس باشد، می‌بینند که اکثر معلومات بشر داخل در آن مقوله از شناخت شناسی است که قرآن آن را «شناخت از آیه به ذی الآیه» نامیده است. مسأله پی بردن به خدا، از نظر ماهیّت شناختی - قطع نظر از جنبه‌های دیگر - با شناخت ناپلئون هیچ فرقی نمی‌کند، اگرچه ناپلئون یک وجود محسوس است.

آینده هم همین طور است؛ آینده را شما از کجا می‌دانید؟ مخصوصا از کسی که در فلسفه تاریخ قائل به جبر تاریخ است باید پرسید: آینده جامعه بشریّت براساس فلسفه و علم تو چیست؟ می‌گوید: بدون شک آینده بشریت سوسیالیسم[1] است، مراحل تاریخ پیش می‌آید تا به کاپیتالیسم[2] می‌رسد و کاپیتالیسم جبرا منتهی به سوسیالیسم می‌شود. به او می‌گوییم مگر آن آینده برای تو محسوس است که تو به طور قطعی آن را پیش‌بینی می‌کنی؟ می‌گوید نه. پس، از کجا فهمیدی؟ می‌گوید روی تعمیم یک قاعده علمی.

مثالی که قبلاً عرض کردم، از این واضح‌تر و روشن‌تر است. ممکن است شما بپرسید که این استنباطی که ما از وجود ناپلئون داریم چگونه است؟ استنباطی که از وجودها و آثار تاریخی داریم به چه شکلی است؟ وقتی علما می‌گویند سابقه ایران به پنج هزار سال پیش می‌رسد، از کجا می‌گویند؟ اینها از روی آثار و نشانه‌ها و از روی علائم و آیه‌ها می‌گویند. مسأله شخصیتهای تاریخی مستند به نقل است، مستند به کتاب و قرائن است.

---

1. socialism
2. capitalism

این قاعده و ضابطه‌ای که بوعلی و امثال او مـی‌گوینـد ایـن است: انسان برای طبیعت یک جریان قائل است، می‌داند که طبیعـت در آن واحد جریانهای متضاد ندارد یعنی در شرایط واحد و متساوی، یکسان عمل می‌کند. طبیعت از خودش یک جریـان درسـت دارد و یک جریانهای انحرافی. جریانهای انحرافی در طبیعـت رخ مـی‌دهـد ولی به صورت اقلیت نه به صورت اکثریت و دائـم. اگرچـه برهـان این مطلب برهان فلسفی است ولی اذهان با فطرت ساده خودشان این را قبول می‌کنند، چطور؟

راست گفتن و دروغ گفتن انسان را در نظـر بگیریـد. آیـا طبیعت و فطرت اوّلی بشر، راست گفتن است و دروغ گفتن به علت یک عامل انحرافی است؟ یا نه، طبیعت اولی بشر، دروغ گفتن اسـت و راست گفتن در اثر یک عامل بیرونی انحرافی است که طبیعـت را از مسیر خودش منحرف می‌کند؟

اگر طبیعت بشر به قول طلبه‌ها لو خلّی و طبعه باشد- عوامـل بیرونی اثری نبخشد- انسان آنچه را که دیده و شنیده به همان شـکل بازگو می‌کند. مانعی ندارد که فردی در جایی دروغ بگوید، نه یـک نفر بلکه صد نفر بیایند و بر سر قضیه‌ای شهادت دروغ بدهنـد، ولـی امکان ندارد که طبیعت بشر از هزار سال پیش پیوسته دروغ بگویـد، و یا در یک نسل بدون آنکه عامل خاصی در کار باشد یکدفعه مردم تواطؤ کنند که وقتی از خانه خارج می‌شوند شروع بـه دروغ گفـتن کنند. نه، اینطور نمی‌شود. شناخت فطری‌ای که ذهن انسان از طبیعت بی‌جان و طبیعت جاندار و خصوصا انسان دارد، به او اجازه نمی‌دهـد [کـه بپـذیرد] تمـام انسـانهای آسـیایی و اروپـایی شـب

بخوابند، صبح بلند شوند، تصمیم بگیرند دروغی جعل کنند و بگویند مردی به نام ناپلئون در فرانسه بود، قیام کرد، اینچنین لشکرکشی کرد، کجا را فتح کرد، در کجا شکست خورد، به کجا تبعید شد و در چه سالی مرد.

در هرچه شما تردید کنید، در اینکه وجود ناپلئون یک وجود استنباطی و استدلالی برای شماست، شکی نیست. ممکن است شما در این استدلال خدشه کنید، ولی در استنباطی بودن وجود او برای بشر شکی نیست.

راسل یک درجه بالاتر می‌رود و با دقت می‌گوید- و حرفش درست است- خورشید برای تو وجود استنباطی دارد، خیال می‌کنی وجود آن محسوس است، چرا؟ زیرا تو آن صورتی را احساس می‌کنی که در شبکیه چشم توست. برای اینکه چنین صورتی در شبکیه چشم تو تشکیل شود کافی است گلوله مذابی را در فضا قرار دهند که شبیه خورشید نور می‌دهد، باز عین همان صورت در چشم تو پیدا می‌شود. برای حس تو فرق نمی‌کند که خورشید یا چیزی شبیه آن باشد. تو خورشید را مستقیما احساس نمی‌کنی که بگویی اگر گلوله مذابی آنجا باشد چیز دیگری می‌شود.

شما می‌گویید پدرم را احساس می‌کنم. راست است، احساس می‌کنید و همیشه دارید او را می‌بینید. حال اگر قیافه آدمی را صددرصد شبیه پدر شما بسازند، اندام او، رنگ او، نگاه کردن او و صدای او، هیچ فرقی با پدرتان نداشته باشد، برای احساس شما هم هیچ فرقی نمی‌کند. لذا بوعلی می‌گوید: «از احساسها بوی کلّیّت می‌آید». حواس در این حد است. دوستت را می‌بینی، ولی این مسأله

که او قطعا همان رفیق توست و نه شبیه او، یک مسأله معقول است که [غیر او بودن را] با دلیل عقلی رد می‌کنیم و الا با حس نمی‌شود رد کرد، حس نمی‌گوید غیر او نیست. حس، صورتی را که در ذهن می‌آید منعکس می‌کند اما در مورد اینکه آیا این همان رفیق من است، همان پدر من است یا شبیه آن را صددرصد ساخته‌اند، نمی‌تواند قضاوت کند.

از اینجا انسان می‌تواند بفهمد که این انسان، این موجود شناسا، این موجود عارف، این موجودی که با حیوان فرق می‌کند، این موجودی که می‌تواند اشیاء را بشناسد، علاوه بر حواسی که دارد، ذهنی دارد و این ذهن یک سلسله عملیات دارد که با آن عملیات، شناخت انسان تمام می‌شود.

این [عملیات و] استدلالها آنقدر ظریف و دقیق و سریع صورت می‌گیرد که انسان حس نمی‌کند. فرق است میان چیزی که وجود نداشته باشد و چیزی که وجود داشته باشد و انسان وجودش را حس نکند. مثلًا وقتی من صحبت می‌کنم آیا اراده می‌کنم که این کلمات از دهانم بیرون بیاید یا اراده نمی‌کنم؟ اگر بخواهم به زبان دیگری مانند عربی- که کمتر به آن آشنا هستم- صحبت کنم، چون هنوز عادت نکرده‌ام، هر کلمه‌اش را که می‌خواهم حاضر کنم باید تأمّل کنم (این کلمه را از اینجا می‌آورم و آن کلمه را از جای دیگر، این اعراب را از یک جای ذهنم می‌آورم و آن اعراب را از جای دیگر ذهنم)، در خود می‌روم و وجود اراده خودم و وجود اندیشه‌های خودم را احساس می‌کنم، می‌فهمم که اینها را با اراده و احساس و اندیشه می‌گویم. ولی وقتی با زبان مادری صحبت می‌کنم،

یک ساعت هم طول بکشد، اصلا فکر نمی‌کنم که من با اراده این کلمات را بیرون می‌آورم. آیا این کلمات بدون اراده بیرون می‌آید؟ نه، با اراده تامّ و تمام بیرون می‌آید ولی آنقدر این اراده‌ها سریع اعمال می‌شود و آنقدر این تصورات و تفکرات و تصدیقهای قبلی برای گفتن، سریع در ذهن من انجام می‌گیرد که خودم خیال می‌کنم فکر نمی‌کنم و حرف می‌زنم، اراده نمی‌کنم و حرف می‌زنم، مثل یک ماشین خودکار صحبت می‌کنم. البته اینطور نیست، اشتباه است (بعضی روان‌شناسها چنین گفته‌اند و اشتباه کرده‌اند). انسان در تفکرات و شناختهای خودش آنقدر عناصر معقول داخل می‌کند که تا حد زیادی عناصر محسوس در میان عناصر معقول گم هستند. مسائل دیگری هست که در جلسات بعد عرض می‌کنم.

۵

مکانیسم تعمیم شناخت حسّی

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

الحمد للّه رب العالمین، بارئ الخلائق اجمعین، والصلوه والسلام علی سیّدنا و نبیّنا ابی القاسم محمد واله الطیبین الطاهرین المعصومین

.

در بحث «مراحل شناخت» به اینجا رسیدیم که نظریه تک مرحله‌ای حسی و همچنین نظریه تک مرحله‌ای عقلی طرفدار چندانی ندارد. در دنیا کسانی بوده‌اند که شناخت را تک مرحله‌ای و آن مرحله را احساس می‌دانسته‌اند، و همچنین کسانی بوده‌اند که شناخت را تک مرحله‌ای و آن مرحله را تعقل می‌پنداشته‌اند. چون این نظریات طرفدار چندانی ندارد بحثی از آنها نمی‌کنیم، بعلاوه در ضمن بحثهای دیگر بطلان این نظریه‌ها روشن می‌شود.

تبدیل شناخت سطحی به شناخت منطقی

انسان یک رابطه ابتدائی و مستقیم با عالم عین دارد که همان رابطه احساسی است. بعد از مرحله احساس، این خود ذهن است که در درون خودش احساس را تا مرحله تعقل، و شناخت احساسی و سطحی را تا مرحله شناخت منطقی و عمقی بالا می‌برد. اینجاست که مشکل بزرگ به وجود می‌آید و آن اینکه مرحله دوم چگونه می‌تواند اعتبار داشته باشد؟

اعتبار مرحله اول لااقل در ابتدای نظر روشن است. من می‌گویم این سالن مستطیل است، چرا؟ چون می‌بینم که مستطیل است، دیگر دلیل نمی‌خواهد. من اینچنین احساس می‌کنم که این سالن مستطیل است، پس مستطیل است. تا در مرحله شناخت سطحی هستیم، چون شناخت سطحی معلول رابطه مستقیم دستگاه ادراکی من با عالم عین است، جای اشکال و تردید نیست. [ذهن در مرحله شناخت سطحی] مثل یک دستگاه دوربین فیلمبرداری است که در مقابل یک صحنه قرار می‌گیرد و از آن آنچنانکه هست عکس برمی‌دارد.

همه این را قبول دارند که مرحله بعد یعنی مرحله تفکر، مرحله شناخت منطقی- که شناخت ما، هم عمقی است[۱] و هم وسیع و گسترده (که وضع گستردگی آن را عرض می‌کنم) و این در حالی است که این گستردگی را خود ذهن انجام می‌دهد- معلول

۱. [درباره تبدیل شناخت سطحی به شناخت عمقی در جلسه بعد توضیح داده می‌شود].

رابطه ذهن با خارج نیست؛ ذهن در درون خودش یک نوع عملیاتی انجام می‌دهد که شناخت سطحی تبدیل به شناخت منطقی می‌شود، شناخت از یک درجه پایین به یک درجه بالا می‌رود در حالی که هیچ مربوط به رابطه مستقیم ذهن با عین نیست.

مثل این است که یک دستگاه عکسبرداری از صحنه‌ای عکس بردارد، بعد عکاس در تاریکخانه عکاسی یک سلسله چیزها را برعکس بیفزاید. مثلًا اگر در مقابل دوربین ده نفر قرار گرفته‌اند و عکس برداشته شده است، عکاس در تاریکخانه این ده نفر را تبدیل به هزار نفر، ده هزار نفر و بلکه تبدیل به نامتناهی کند.

ذهن، این دستگاه خارق‌العاده و عجیب - که تعبیر عکسبرداری برایش کوچک است - با دستگاههای فیلمبرداری خودش (یعنی با حواس) از یک عده معدود و محدود عکسبرداری می‌کند، سپس در تاریکخانه[1] خودش این فیلم را که مربوط به یک صحنه کوچک است به یک صحنه بزرگ و وسیع و در حد نامتناهی گسترده تبدیل می‌کند در حالی که اعتبار آن ندیده‌ها و گسترده شده‌ها - که خود ذهن [قطع نظر از خارج با عمل تعمیم به آنها دست یافته است] از اعتبار آن مقداری که این دستگاه فیلمبرداری فیلم برداشته است یک ذره کمتر نیست، بلکه برابر است.

نظریه مارکسیسم و منتهی شدن آن به ایده‌آلیسم

درباره علم «شناخت‌شناسی» خیلی‌ها نوشته‌اند ولی باور

۱. اگر من «تاریکخانه» می‌گویم در این تعبیر مناقشه نکنید.

کنید که بسیاری از اینها که نوشته‌اند اصلا نمی‌دانند درباره چه نوشته‌اند و معمّا چیست. یک عده می‌گویند ذهن تعمیم می‌دهد. اصلا اشکال سر همین تعمیم[1] است. تنها و تنها معدودی از فیلسوفان جهان به این نکته مربوط به شناخت‌شناسی توجه کرده‌اند. از قدمای ما نظیر بوعلی سینا، خواجه نصیر الدین طوسی و چند نفر مانند اینها، و از فلاسفه جدید افرادی نظیر کانت و بعضی دیگر به این نکته توجه کرده‌اند و الّا اکثر اساساً نمی‌دانند معما در مسأله شناخت‌شناسی چیست.

مارکسیستها راه‌حل خوبی پیدا کرده‌اند! راه‌حل خوبشان این است که می‌گویند این شناخت احساسی سطحی (خودشان هم توجه دارند که شناخت احساسی، سطحی است) که معلول رابطه مستقیم ذهن با عالم عین است، در عالم ذهن، در مغز، از راه قانون «گذار از کمّیّت به کیفیّت»[2] تبدیل به شناخت منطقی می‌شود. همین جمله را می‌گویند و رد می‌شوند به خیال اینکه دیگر معما حل شد. گذار از مرحله کمّیّت به کیفیّت چیست؟ اگر یک سلسله تغییرات تدریجی روی مواد طبیعی صورت گیرد، این شیء در حالی که تغییر تدریجی می‌کند ماهیّت و ذاتش هنوز محفوظ است، ولی این

---

۱. نه تعمیم در مرحله تصور (آن چندان اشکالی ندارد)، تعمیم در مرحله تصدیق است که ایجاد اشکال می‌کند، یعنی حکم مربوط به ده نفر یا هزار نفر را که دستگاه فیلمبرداری احساس، آن را دیده است، تعمیم دادن به غیرمتناهی.

۲. قانونی است که ابتدائا هگل و بعد دیگران خیلی روی آن تأکید کردند. پس از آن در علومی نظیر زیست‌شناسی، این مسئله ثابت شد. البته این حرفی است که قدما هم قبول داشته‌اند ولی نه به این نحو.

تغییر تدریجی تا بی‌نهایت پیش نمی‌رود، به یک مرحله که می‌رسد دیگر شئ ماهیّت خودش را از دست می‌دهد، تبدیل به شئ و ماهیت دیگر می‌شود، مثل عملیاتی که کیمیاگران قدیم روی مس انجام می‌دادند که در نهایت امر مس تبدیل به طلا می‌شد[۱].

یک مثال ساده‌اش را ذکر کنیم که خود هگل می‌گوید: شما آب را حرارت می‌دهید، دمای آن از صفر درجه به یک درجه، دو درجه، پنج درجه، پنجاه درجه، نود درجه، نود و نه درجه می‌رسد. وقتی به صد درجه می‌رسد، آب یکدفعه تبدیل به بخار می‌شود، دیگر آب نیست بخار است؛ قوانینی که مربوط به مایعات است بر این موجود حاکم نیست، قوانین گازها حاکم است.

مکرّر گفته‌ایم «عبور از کمّیت به کیفیّت» را که امروز مطرح می‌کنند اگر بخواهیم با زبان فلسفی دقیق بیان کنیم باید بگوییم «عبور از تغییرات کیفی به تغییرات ماهوی» یعنی اصلا ماهیت شئ تغییر می‌کند. کسانی که این حرف را می‌زنند، با اینکه با آن تعبیر می‌گویند، اقرار می‌کنند که وقتی شئ از تغییرات کمّی به تغییرات کیفی پا می‌نهد، در واقع ماهیتش عوض می‌شود. این تعبیر که خود هگل هم گفته است اشتباه است، یعنی این تغییرات کمّی

---

۱. ما نمی‌دانیم آن عملیات چه بوده ولی می‌دانیم چنین چیزی وجود داشته است. مرد عالمی در حدود فریمان ما بود- خدا او را بیامرزد- که خیلی در این کارها وارد بود. این شخص مقداری مس را تبدیل به طلا کرده بود و از مرحوم آیت اللّه حاج آقا حسین قمی سؤال کرده بود که آیا طلایی که از این راه به دست آید شرعا جایز است در بازار مصرف شود؟ ایشان گفته بود مانعی ندارد. در عین حال آنها را از بین برد؛ یعنی فقط می‌خواست یک آزمایش علمی انجام داده باشد.

نیست که تبدیل به تغییرات کیفی می‌شود. آب اگر تدریجا حرارتش بالا می‌رود، تغییر کمّی پیدا نکرده است؛ تغییر کمّی آب یعنی اضافه شدن یا کم شدن حجم آن، و یا مثلًا اضافه شدن یا کم شدن عدد آن. حرارت بالا می‌رود، تغییر کمّی با میزان الحراره نشان داده می‌شود. این [ماده درون] میزان الحراره است که تغییر کمّی پیدا می‌کند نه آب؛ آب تغییر کیفی پیدا می‌کند. پس از آنکه آب به بخار تبدیل شد، آب تغییر کیفی پیدا نکرده، تغییر ماهیّتی پیدا کرده است، خواصّش به کلّی عوض شده و چیز دیگری گردیده است. به هر حال این را «گذار از کمّیت به کیفیّت» می‌نامند.

مائو- در رساله خودش- و دیگر مارکسیستها وقتی به اینجا می‌رسند که چگونه شناخت احساسی و سطحی که معلول رابطه مستقیم ذهن با عالم عین است (چون معلول، رابطه مستقیم [با علت دارد] اگر بگوییم «شناخت» حرف درستی گفته‌ایم) تبدیل به یک شناخت دیگر یعنی شناخت منطقی می‌شود، می‌گویند این از باب عبور از کمّیت به کیفیت است. اینجاست که باید به آنها گفت اگر واقعا اینجا تبدیل کمّیت به کیفیت شده باشد، یعنی واقعا این شناخت تغییر ماهیت داده باشد، پس هیچ پیوندی میان شناخت منطقی و شناخت سطحی، و هیچ پیوندی میان شناخت منطقی و عالم عین وجود ندارد، چرا؟ زیرا وقتی عالم عین به عالم ذهن بیاید- مثلًا مانند تصاویر دستگاه فیلمبرداری صورت‌برداری شود- صورتها تغییر ماهیت می‌دهد، وقتی تغییر ماهیت بدهد اصلا رابطه‌اش با عالم عین قطع می‌شود؛ هم رابطه شناخت منطقی با شناخت سطحی، و هم رابطه شناخت منطقی با عالم عینی قطع می‌شود، یعنی

به ایده‌آلیسم[۱] مطلق- آن ایده‌آلیسم منفور کثیف- منتهی می‌شود؛ چون می‌گوید آن چیزی که من اول احساس کردم مثلًا آب بود، بعد بخار شد. درست مثل این است که من آب را ببینم ولی در مرحله شناخت منطقی برای من بخار باشد نه آب. آنکه در عالم عین است آب است، در شناخت منطقی من آب تبدیل به امر دیگری شده است، تبدیل به ماهیّت دیگری شده است، ماهیّت شناخت عوض شده است. وقتی ماهیّت شناخت عوض شود دیگر شناخت، شناخت نیست.

اینها اساساً مسائل شناخت را نمی‌دانند. فیلسوفان بزرگ- حتی در خود اروپا- مثل کانت و هگل مسائل و معماهای شناخت را درک می‌کردند و چون درک می‌کردند در مقام پیدا کردن راه‌حل بودند گو اینکه نتوانستند راه‌حل درست پیدا کنند. ولی این آقایان نمی‌دانند معمّا چیست [و می‌گویند] کانت ایده‌آلیست است، هگل ایده‌آلیست است. اصلا در مسائل شناخت، ایده‌آلیستی در دنیا وجود ندارد. کانت بیچاره اگر گفته است زمان و مکان عینی نیست، دچار صدها اشکال در مسأله شناخت بوده است، آخر به این راه‌حل رسیده و راه حلش هم درست نیست.

فرق است میان اشتباه کردن یک فیلسوف و حتی اشتباه نکردن یک عامی؛ یعنی اشتباه کردن یک فیلسوف بر اشتباه نکردن یک عامی ترجیح دارد تا چه رسد بر اشتباه کردن یک عامی، چرا؟ زیرا یک فیلسوف در تلاش است که خود را به قلّه‌ای برساند، از یک

---

۱. idealism [ایده‌آلیسم] یعنی اینکه انسان در عالم درونش یک سلسله اندیشه‌ها و افکار داشته باشد که هیچ پیوندی با عالم بیرون ندارد.

راه پر پیچ و خم کوهستانی- که راه شوسه‌ای نیست- می‌خواهد به تنهایی بالا برود (در حالی که گاهی جهتها برایش نامشخص می‌شود) بلکه خودش را به قلّه برساند. آدم قهرمان از این پیچ به آن پیچ و از این دره به آن دره می‌رود و بر سر صد دوراهی قرار می‌گیرد، به خوبی می‌فهمد که از کدام طرف باید برود، ولی به صد ویکمی که می‌رسد راه را گم می‌کند؛ یکدفعه به یک لغزشگاه بزرگ می‌رسد، زیر پایش را نگاه می‌کند می‌بیند هزار متر تا درّه فاصله است، پایش را به زمین می‌گذارد، همان جا معلّق می‌شود و سقوط می‌کند. این فرد اشتباه کرد و به مقصد نرسید.

اما آن آقای ضدّ قهرمان آن کسی که وقتی چشمش به کوه می‌افتد فکر رفتنش را هم نمی‌کند، در دامنه کوه می‌ایستد و فقط تماشا می‌کند، او سالم مانده است. حال آیا این که سالم مانده برتری دارد بر آنکه اشتباه کرد و افتاد؟ نه، او به این دلیل سالم مانده که پایش را آنجا نگذاشته است؛ یکی از آن دهها نکته‌ای را که او کشف کرده این کشف نکرده است. آن بیچاره صد جاده مجهول را کشف کرد، یک جا هم اشتباه کرده و به خاطر اشتباهی که کرده سقوط کرده و مرده است. اشتباه کردن او، سقوط و مرگ او، بر نمردن این فضیلت دارد، چون این فرد قدمی بر نداشته است. لهذا اشتباه امثال کانت و هگل هم ارزش دارد چرا که اینها پیچ و خم‌ها را تا مقدار زیادی رفته‌اند، ولی این آقایان اصلا نرفته‌اند و نمی‌دانند پیچ و خم راه چیست و کجاست، [می‌گویند] تبدیل کمّیت به کیفیت شد [و خیال می‌کنند] قضیه را حل کرده‌اند!

فیلسوفان در این معما گیر کرده‌اند که رابطه شناخت منطقی

با شناخت سطحی و احساسی، و به عبارت دیگر رابطه عقل و حس چگونه رابطه‌ای است که شناخت، تعالی پیدا می‌کند در حالی که تغییر ماهیت نمی‌دهد و ماهیت، گسترش نیز پیدا کرده است. اینجاست که فیلسوف بزرگ الهی دنیای اسلام صدر المتألّهین - رضوان اللّه علیه - نظریه‌اش را ارائه داده است که اسم آن «نظریه تعالی» است. حتی در میان مسلمین کمتر به این نظریّه توجه شده است، چون او این مطلب را در لابلای حرفهایش بیان کرده است که چگونه می‌شود ذهن از مرحله احساس پا به مرحله بالاتر می‌گذارد بدون آنکه [مدرک] تغییر ماهیّت داده باشد و به قول اینها تبدیل کمّیت به کیفیت شده باشد.

این مشکل بر اساس مسأله مراتب نفس و تطابق مراتب نفس - که خودش مسأله دامنه‌داری است - حل شده است. مشکلات شناخت بدون [استفاده از] تجرّد نفس محال است که حل شود. حال باید یک مقدار در اطراف این مسأله توضیح بدهم.

نظر راسل

عرض کردیم که شناخت منطقی نسبت به شناخت حسی درست مانند عمل عکاس است که یک صحنه کوچک را که توانسته عکس بگیرد در حد بی‌نهایت توسعه و گسترش می‌دهد (البته این یکی از کارهای ذهن است).

در میان فیلسوفان جدید، راسل متوجه این اشکال است، می‌گوید: من راه حلی ندارم. راست می‌گوید، نتوانسته راه حلی پیدا

کند اما لااقل این مقدار نبوغ داشته است که بفهمد چنین اشکال بزرگی وجود دارد. او تحت عنوان «مشکلات روشهای علمی جدید»[۱] اولًا میان استقراء و تجربه اشتباه می‌کند، بعد می‌گوید این مشکل را چگونه می‌توانیم حل کنیم که استقراء به یک سلسله موارد جزئی تعلق می‌گیرد، ده مورد، بیست مورد، هزار مورد، ده هزار مورد را استقراء می‌کنیم، ولی بعد آن حکمی را که استقراء کرده‌ایم به مواردی که استقراء نکرده‌ایم تعمیم می‌دهیم. این تعمیم با چه ملاکی است؟ مثلی را که عرض کردم او نیاورده است ولی مثل بسیار خوبی برای توضیح مطلب است. با این دستگاه فیلمبرداری- یعنی دستگاه مشاهده و احساس- موارد مختلف را فیلمبرداری می‌کنیم، مثلًا هزار مورد را عکسبرداری می‌کنیم و کنار هم می‌چینیم، ولی علم با هزار مورد یا دوهزار مورد درست نمی‌شود، علم [برای موارد] نامتناهی است. اگر علم می‌گوید آهن در حرارت انبساط پیدا می‌کند، ابتدا یک مورد را استقراء کرده است[۲]، پس از آن دو مورد، ده مورد، هزار مورد را تجربه کرده است، ولی بعد یکمرتبه قانون عام می‌سازد، یعنی مواردی را که مشاهده کرده تعمیم می‌دهد، می‌گوید: هرچه در دنیا از جنس آهن است- و هرچه از جنس آهن در گذشته وجود داشته است و هرچه آهن در آینده وجود داشته باشد، مادام که فرمول آهن همین فرمول باشد و حرارتی که می‌گوییم همین حرارت باشد - در حرارت انبساط پیدا می‌کند.

---

۱. عنوانش دقیقا یادم نیست.

۲. البته به قول او استقراء است و الّا اینها تجربه است.

نظر بوعلی و خواجه نصیر

بوعلی و خواجه نصیر الدین طوسی وقتی به این مشکل رسیده‌اند، آن را اینطور حل کرده‌اند: در هر تجربه‌ای[۱] یک قیاس مخفی- یعنی یک تعقل و استنباط مستقیم که هیچ پایه‌ای از احساس و تجربه ندارد- وجود دارد و آن این است: یک اصل اوّلی بدیهی جاودانی در عقل هر انسانی بالفطره وجود دارد (بالفطره معنایش این نیست که از هنگام تولد وجود داشته است، بلکه به این معناست که در جریانی که ذهن از راه حواس نیرو می‌گیرد آن اصل در درون انسان رشد پیدا می‌کند[۲]). این اصل بدیهی که همه افراد

۱. اینها استقراء نمی‌گویند چون فرق میان تجربه و استقراء را- که راسل و امثال او نتوانسته‌اند دریابند- دریافته‌اند.

۲. گاهی در این زمینه سؤال می‌شود که وقتی انسان از مادر متولد می‌شود هیچ چیز نمی‌داند، پس آن چیزهایی که می‌گویند بالفطره می‌داند چیست؟ پاسخ این سؤال را مکرّر گفته و نوشته‌ایم: بالفطره‌ای که مسلمین می‌گویند با بالفطره‌ای که اروپاییها می‌گویند فرق می‌کند. اگر دکارت می‌گوید «بالفطره» یعنی وقتی انسان متولد می‌شود با این اصول علمی متولد می‌شود. اما بالفطره‌ای که مسلمین می‌گویند به این معنی است که انسان وقتی متولد می‌شود هیچ چیز را نمی‌داند ولی شناختهای حسی به منزله تغذیه روح است، مثل یک درخت که تغذیه می‌کند و پس از مدتی در اثر تغذیه میوه‌ای از آن به عمل می‌آید. یک وقت شما می‌گویید این درخت از ابتدا که از زمین سر زد این میوه را داشت؛ و یک وقت می‌گویید نه، از اول این میوه را نداشت، تدریجا تغذیه کرد و پس از مدتی، از این تغذیه میوه‌ای پیدا کرد. از نظر اینها شناختهای حسی برای روح و عقل به منزله تغذیه است که به انسان استعداد و آمادگی می‌دهد که در خلال زندگی، آن اصول اولی بدیهی عقلی فطری در روح او جوانه بزند.

بشر قبول داشته و دارند این است: «**حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد**» یعنی اگر اموری مشابه داشته باشیم که هیچ تفاوتی با هم نداشته باشند: ماهیتشان یکی باشد، [کمالات] ثانویشان و شرایطی که در آن هستند یکی باشد، هیچ تفاوتی با یکدیگر از هیچ لحاظ نداشته باشند، فقط دو فرد یک ذات باشند، اگر یکی از این ذاتها خاصیتی داشته باشد، محال است که ذات دیگر آن خاصیت را نداشته باشد و الّا همان «ترجّح بلامرجّح» است که محال است. مثلًا اگر ما بعد از این که شرایط را تخلیه کردیم به اینجا رسیدیم که انبساط پیدا کردن این آهن در حرارت به ذات آن مربوط است، چون آهن و این فلز بالخصوص است این خاصیت را دارد و به شرایطی که این آهن بالفعل در آن موجود است بستگی ندارد، در این صورت نمی‌شود این‌فردش این خاصیت را داشته باشد و فرد دیگر نداشته باشد. اگر اینطور باشد معنایش ترجّح بلامرجّح است و ترجّح بلا مرجّح، اصل اوّلی بدیهی عقلی است که محال است. اینکه ما در باب تجربیّات، از شناخت سطحی به شناخت منطقی می‌رسیم از اینجا ناشی می‌شود که ما در شناخت سطحی آنقدر شرایط را تغییر می‌دهیم- مثلًا آنجا که دارویی را برای بیماری سل، یا انبساط را برای آهن تجربه می‌کنیم- تا به اینجا می‌رسیم که غیر از این دو عامل: عامل حرارت و عامل آهن، عامل این دارو و عامل بیماری سل، عامل دیگری نقش ندارد. وقتی این دارو از آن جهت که این داروست نه چیز دیگر، روی بیماری سل از آن جهت که بیماری سل است مؤثر واقع می‌شود، دیگر محال است که این دارو در فرد دیگر این اثر را نداشته باشد.

نظر فیلیسین شاله

فیلیسین شاله[1] که از کسانی است که متوجه اشکال شده ولی در اشکال درمانده است، این مطلب را با چنین تعبیری بیان می‌کند: «عقل انسان حکم می‌کند که طبیعت جریان متحدالشکلی را طی می‌کند»[2]. این اصلی است که شما هم که اینجا نشسته‌اید قبول دارید، دارید، خود مارکسیستها هم قبول دارند. مثلًا اگر به یک مارکسیست بگوییم که شوروی در فلان شرایط قرار گرفت و نظامش از نظام سرمایه‌داری (که تازه سرمایه‌داری هم نبود) به نظام سوسیالیستی تبدیل شد، یک کشور دیگری هم در دنیا وجود دارد که شرایطش کاملا مشابه شرایط شوروی است، شرایط اقتصادی، جغرافیایی، انسانی و فرهنگی آن مو به مو مانند شوروی است و به اندازه یک سر سوزن هم فرق نمی‌کند، حال از نظر شما این کشور تبدیل به کشور سوسیالیستی خواهد شد؟ می‌گوید: قطعا؛ محال است که طبیعت در وضعهای صددرصد مشابه، جریان متحدالشکلی را طی نکند. اگر اینطور نباشد اساساً قانون علمی در دنیا معنا ندارد. معنای قوانین علمی این است که طبیعت جریان متحدالشکلی را طی می‌کند. در قوانین اجتماعی هم همین طور است.

فیلیسین شاله می‌گوید ما ده مورد، بیست مورد، هزار مورد را تجربه می‌کنیم، می‌بینیم که در این موارد [فلان پدیده] به این صورت

---

1. Felicien Challaye

۲. تعبیر اسلامی‌اش چنین است.

است، بعد به اتکای این اصل که «طبیعت جریان متحدالشکلی را طی می‌کند» آن را تعمیم می‌دهیم. می‌رویم سراغ خود این قانون که یک قانون کلّی است؛ این قانون کلّی از کجا به دست آمده؟ خودش متوجه این نکته هست: اگر بگوییم خود این قانون هم یک قانون تجربی است پس تعمیم دادن آن با کمک چه قانونی بوده است؟ آیا خودش را به کمک خودش تعمیم داده‌ایم؟ می‌گوید چنین چیزی که دور و محال است، پس این معمّای علم حل نمی‌شود.

خیر، این معمای علم حل شده است. ما می‌گوییم در خلال و لابلای هر شناسایی منطقی تجربی (همین که همه قبول دارند) یک شناسایی تعقلی قیاسی استدلالی محض وجود دارد که آن، تکیه‌گاه شناسایی تجربی است. بنابر این عقل بر تجربه تقدّم پیدا می‌کند، یعنی اگر شناسایی عقلی برهانی که متکی بر بدیهیّات اولیه است نبود، شناسایی تجربی منطقی محال بود وجود پیدا کند. اینجاست که ما در مسأله شناسایی به یک نکته بسیار پر ارزشی می‌رسیم که عده کمی از فیلسوفان دنیا به آن توجه کرده‌اند و آن راه‌حل این مسأله است که چگونه شناسایی احساسی و سطحی به شناسایی منطقی تبدیل می‌شود؟ یکی می‌گوید گذار از کمّیت به کیفیت است، که معنایش هیچ و پوچ [و ایده‌آلیسم مطلق] است. دیگری می‌گوید به اتکای این قانون است که «طبیعت جریان متحدالشکلی را طی می‌کند» بعد خودش از خودش سؤال می‌کند که خود این قانون از کجا تعمیم پیدا کرده است؟ به کمک خودش؟ اینکه دور است! پس این معما لاینحل باقی می‌ماند.

از این آقای فیلیسین شاله یک سؤال دیگر باید کرد: شما

می‌گویید خود این قانون به اتکای خودش نمی‌تواند تعمیم پیدا کند، چرا نمی‌تواند؟ می‌گویید دور است. آقای فیلیسین شاله! چرا دور اشکال داشته باشد؟ مگر «دور محال است» خودش یک قانون تجربی است؟ آیا ما تجربه کردیم و دیدیم دور محال است؟ اصلا محال قابل تجربه است؟ محال یعنی آنکه وجود ندارد و محال است که وجود پیدا کند و امکان وجودش هم نیست. شیئی تجربه می‌شود که وجود داشته باشد. اینکه تو خودت در این معمّا گیر کرده‌ای به اتکای یک قانون عقلی محض است و آن اینکه «دور محال است». نمی‌توانی بگویی دور محال نیست، پس «دور محال است» را از کجا آورده‌ای؟

اینها لغزشگاههای این دانشمندان است. از این قلّه‌ها مقدار زیادی بالا رفته‌اند، به خیلی چیزها رسیده‌اند (ما از این جهت برای حرفهایشان احترام قائل هستیم که مثلًا فیلیسین شاله لااقل تا اینجا رسیده است) ولی به اینجا که رسیده‌اند از قلّه پرت شده‌اند. سخن این فرد در مقابل کسانی که اصلا متوجه این مسائل و اشکالات نیستند بسیار ارزش دارد. یک عده همین طور می‌گویند که ذهن تعمیم می‌دهد و دیگر مشکل حل شده است؛ یک آقای عکاس می‌آید از ده نفر عکس برمی‌دارد و بعد هم عکس همه مردم را در تاریکخانه خودش برمی‌دارد و همه هم مطابق واقع است! مگر چنین چیزی می‌شود؟!

تازه این یک عمل شگفت‌انگیز و اعجاب‌آور و دقیق ذهن است که ذهن می‌تواند شناخت را توسعه و گسترش دهد و منبسط کند. از این حیرت‌انگیزتر و اعجاب‌آورتر این است که ذهن نه تنها

در ابعاد طول و عرض، شناخت را گسترش می‌دهد، بلکه قدرت دارد در یک بعد دیگر نیز شناخت را توسعه دهد که ما آن را «شناخت عمقی» اصطلاح می‌کنیم، همان که اسمش را «شناخت استنباطی» گذاشتیم. مسأله خداشناسی در این بعد از شناخت توجیه می‌شود که ان شاء اللّه این مطلب را جلسه بعد به عرض شما می‌رسانم.

وصلّی الله علی محمد واله الطاهرین

۶

شناخت آیه ای

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

الحمـد للّـه رب العـالمین، بـارئ الخلائـق اجمعـین، والصلوه والسلام علی سیّدنا و نبیّنا ابی القاسم محمد واله الطیبین الطاهرین المعصومین

مسأله تبدیل شناخت حسی به شناخت تعقلی، محدود به آنچه که در جلسه گذشته عرض کردم نیست؛ کلّیّت، تعمـیم و گسـترش دادن، یک بعد از ابعاد شناخت تعقلی است. بعد دیگر که این بعـد از یک نظر مهم‌تر است این است که دستگاه شناخت انسـان، نـه تنهـا شناختها را تعمیم و گسترش می‌دهد بلکه آنها را تعمیق می‌کنـد. آن مرحله‌ای که جلسه قبل عرض کردیم این بود که ذهن انسان شناخت سطحی را که محدود است گسترش می‌دهد و بر طـول و عـرض آن می‌افزاید و آن را به طور افقی توسعه می‌دهد، صد مورد آزمایش را به بینهایت تبدیل می‌کند. اینجا کار ذهن فقط توسعه دادن و وسعت

بخشیدن به دایره شناخت است.

کار مهم‌تری که ذهن انجام می‌دهد این است که در اعماق شناخت حسی نفوذ می‌کند و در ماورای شناخت حسی به شناخت دیگری نائل می‌شود. در مقام تشبیه مثل اشعه ایکس. دستگاههای معمولی عکسبرداری اگر در مقابلشان دیواری باشد فقط تا دیوار عکس برمی‌دارند، ولی اشعه ایکس ماورای آن حجابها را هم می‌بیند. البته این تشبیه از یک نظر تشبیه ضعیفی است که توضیح خواهم داد.

تشبیه ذهن به آینه

اینجا مطلبی را- اگرچه یک تشبیه[۱] است- عرض می‌کنم: یکی از تشبیه‌های قدیمی معمول این است که ذهن انسان را تشبیه به آینه کرده‌اند (در مثل مناقشه نیست، تشبیه عرض می‌کنم). می‌دانید قدیمیها چنین می‌اندیشیدند که آینه خاصیتش این است که صورتها را در خودش منطبع می‌کند، یعنی وقتی ما در مقابل آینه می‌ایستیم صورت ما درون آینه می‌افتد، ولی امروز ثابت شده که صورتی داخل آینه نمی‌افتد، خاصیت آینه فقط منعکس کردن نور است؛ شعاع نوری که از بدن ما منعکس می‌شود، به آینه می‌تابد و از آینه برمی‌گردد. بنابر این تصویری که ما از خودمان در آینه می‌بینیم [به این صورت حاصل می‌شود که نور] از خودمان در آینه می‌تابد و از

---

۱. گاهی تشبیه‌ها و تمثیلها حقایق بسیار بزرگی را بیان می‌کنند که اگر این تشبیه‌ها و تمثیلها نباشد نمی‌شود آن حقایق را به خوبی بیان کرد.

آینه منعکس می‌شود و ما خودمان را می‌بینیم ولی خیال می‌کنیم خودمان داخل آینه افتاده‌ایم. پس این تشبیه بر اساس این فرض است که صورتها در آینه می‌افتد.

میر سیّد شریف جرجانی کتابی دارد به نام کبری که از مقدماتی‌ترین کتابهای منطق است و با این جمله شروع می‌شود: «بدان که آدمی را قوّه‌ای است درّاکه که منقّش گردد در وی صور اشیاء چنانکه[1] در آینه». می‌گوید: ذهن به منزله یک آینه است و صورت اشیاء در قوای ادراکی ما منعکس می‌شود.

تا اینجا یک تشبیه بیشتر نیست، ولی وجه شبه‌های خاصی هم میان آینه و ذهن انسان وجود دارد:

آینه هرچه صاف‌تر و بی‌رنگ‌تر باشد واقع نماتر است. اگر آینه رنگ داشته باشد صورتها را به رنگ خود نشان می‌دهد. مثلاً اگر شیشه‌ای که نور را منعکس می‌کند به رنگ سبز باشد صورت را هم به رنگ سبز نشان می‌دهد، ولی اگر آینه بی‌رنگ باشد صورت را به رنگ خودش نشان می‌دهد. ذهن انسان هم همین طور است. اگر ذهن انسان بی‌رنگ باشد حقایق را آنچنان که هست به انسان ارائه می‌دهد، وقتی انسان اشیاء را مطالعه می‌کند آنچنان می‌بیند که آن اشیاء هستند؛ ولی اگر ذهن انسان رنگ داشته باشد اشیاء را به همان رنگ می‌بیند.

شاعر عرب می‌گوید: «انارهٔ العقل مکسوف بطوع هوی». مولوی می‌گوید:

---

۱. [در عبارت اصلی «چنانچه» است.]

چون غرض آمد هنر پوشیده شـد صد حجاب از دل به سوی دیده شد

تعصّب، سدّ راه شناخت

دستگاه اندیشه انسان طوری آفریده شده است که اگـر روح انسان از نظر عاطفی رنگ بخصوصی داشته باشد نمی‌تواند حقـایق را آنچنان که هست ببیند، بلکه مطابق آن رنـگ مـی‌بینـد. چـه زیبـا می‌فرماید علی (علیه السلام): **«من عشـق شـیئا اعشـی بصـره و امـرض قلبه»**[1]. یکی از آن چیزهایی که به روح انسان رنگ می‌دهد و وقتـی رنگ داد انسان درست نمی‌تواند ببیند عشق و علاقه است. آدمی بـه هر چیزی که عشق بورزد نسبت به آن تعصب پیدا می کند. اگر عشق و تعصب پیدا شد انسان نمی‌تواند شئ را آنچنان که هست ببیند.

نقطه مقابل، بغض، دشمنی، کینه و نفرت است. اگـر انسـان نسبت به چیزی کینه و نفرت داشته باشد همان کینه و نفرت، رنگی برای روح انسان می‌شود و انسان نمی‌تواند شئ را آنچنان که هسـت ببیند. عاشق، محبوب زشت خودش را زیبا می‌بیند؛ چنانکه در داستان معروف، مجنون عامری می گوید:

اگـر در کاسـه چشـمم نشـینی بجـز از خـوبی لیلـی نبینـی

هر دو مانع هستند. عشق، معشوق را زیبا می کنـد؛ یعنـی بـه چشم عاشق، زیبا جلوه می‌دهد به طوری که او حتـی زشـت را زیبـا می‌بیند. کینه و نفرت هم همین طور است، زیبا را نازیبا جلوه می‌دهد؛

---

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۷.

و این از مسائلی است که قرآن کریم زیاد روی آن تکیه‌کرده است. جزء اصول معارف قرآن راجع به شناخت، مسأله کوشش کردن برای بی‌طرف ماندن و خوب قضاوت کردن است: **«افمن زیّن له سوء عمله فراه حسنا»**[1] که در مورد کسی است که عمل بدش در نظر خودش خوب جلوه می‌کند. در آیه دیگری می‌فرماید: **«قل هل ننبّئکم بالاخسرین اعمالا الّذین ضلّ سعیهم فی الحیاة الدّنیا و هم یحسبون انّهم یحسنون صنعا»**[2] بگو آیا من به شما خبر دهم که بدترین و زیانکارترین مردم چه کسانی هستند؟ آنهایی که تمام مساعی‌شان در زندگی دنیاست و فکر می‌کنند کار خوب می‌کنند در حالی که تمام تلاشهاشان بیهوده و بی‌نتیجه است. **«یحسبون انّهم یحسنون صنعا»** خودشان خیال می‌کنند که دارند خوب عمل می‌کنند در صورتی که در واقع بد عمل می‌کنند. در این زمینه قرآن مجید آیه‌های زیادی دارد.

داستانی دارم از هم مباحثه بسیار بسیار گرامی و عزیزم آیت اللّه منتظری- خداوند متعال او را نجات بدهد[3] (آمین حضّار)- که حدود دوازده سال با ایشان هم مباحثه بودم. در ایام طلبگی، گاهی به اصفهان و از اصفهان به نجف آباد می‌رفتیم. هردومان طلبه بودیم و نزدیک بود که سطوح را به اتمام برسانیم. مردی بود که در دانشکده حقوق درس خوانده بود و آدم عجیب و غریبی بود، خودش

---

۱. فاطر / ۸.

۲. کهف / ۱۰۳ و ۱۰۴.

۳. [خواننده محترم توجه دارد که این درسها قبل از پیروزی انقلاب اسلامی و در سال ۵۶ ایراد شده است.]

هم می‌گفت من دین و مذهب حسابی ندارم. یک وقت این شخص به هم مباحثه عزیز ما گفته بود: فلانی! پیغمبر خیلی کلمات بزرگی دارد! من اخیرا دارم مطالعه می‌کنم، حیرت کرده‌ام، عجیب سخنان پیامبر بزرگ است. ایشان به او گفته بود البته که بزرگ است؛ و آن شخص گفته بود: ولی شما حق نداری این سخن را بگویی. چرا حق ندارم؟ برای اینکه تو قبلًا به پیغمبر علاقه داشته‌ای، ولی من که به پیغمبر علاقه ندارم و بی‌طرف هستم از تو بهتر می‌فهمم.

من به اصل مطلب کاری ندارم ولی این حرف، حرف درستی است. اگر انسان تعصب نداشته باشد [بهتر می‌تواند قضاوت کند.] تعصب، یکطرفه نیست، تعصب مثبت و منفی هر دو تعصب است. بعضی خیال می‌کنند تعصب دینی است [که بد است،] نمی‌دانند که تعصب لادینی از تعصب دینی بدتر است. ما متعصّبهایی درلامذهبی داریم که هیچ متعصب مذهبی به پای اینها نمی‌رسد. من واقعاً حیرت می‌کنم وقتی که می‌شنوم بعضی از جوانان مسیر انحرافی را پیموده‌اند و زمانی که به آنها پیغام می‌دهم که آقایان بیایید با یکدیگر بنشینیم صحبت کنیم، شاید شما چیزی فهمیده‌اید که ما نمی‌دانیم، بیایید ما را راهنمایی کنید، مسائل را با یکدیگر در میان بگذاریم تا ببینیم قضیه چیست، نمی‌آیند، هر کاری می‌کنیم نمی‌آیند، می‌گویند ما تازه راهمان را انتخاب کرده‌ایم و نمی‌آییم. یک نفرشان گفته بود من نمی‌آیم چون اخیرا نظریه و فکری را انتخاب کرده‌ام و فلانی- به تعبیر او- اندیشه و منطقش قوی است، می‌ترسم مرا متزلزل و بی‌عقیده کند. آقا! تو الآن در لامذهبی تعصب داری. تعصبی که منفور است تنها تعصب مذهبی نیست، گاهی

تعصب لامذهبی از تعصب مذهبی بدتر است. ما اکنون دچار گروههایی هستیم که در لامذهبی شدیدا متعصبند. این سالن و این «کانون توحید»، بیایید، ما آماده هستیم؛ مسائل خودتان را از تریبون آزاد طرح کنید؛ منطق است، نه جنگ و دعوایی است و نه کتک و فحشی؛ پس چرا فرار می‌کنند؟!

چرا در کتابهایشان حتی جرأت نمی‌کنند نظریّات الهیّون را آنچنان که هست مطرح کنند و نظریات الهیّون را مسخ می‌کنند؟! استالین[1] در کتاب ماتریالیسم دیالکتیک می‌گوید: «دیالکتیک برخلاف متافیزیک می‌گوید دنیا حرکت دارد، و متافیزیک می‌گوید دنیا از جای خودش تکان نمی‌خورد. دیالکتیک برخلاف متافیزیک می‌گوید اشیاء با یکدیگر مرتبطند، مجزّا، منفرد و بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند» در حالی که نظریه حرکت و نظریه ارتباط را- که شما اسمش را «اصل وابستگی» گذاشته‌اید- برای اولین بار الهیّون گفتند و این الهیّون هستند که پیش از همه جهان را به منزله یک انسان دانستند و رابطه اجزای جهان با یکدیگر را نظیر رابطه اعضای یک پیکر یعنی رابطه ارگانیک شناختند. افرادی قبل از بوعلی سینا و همچنین خود او و یا مثلًا حاج ملّا هادی سبزواری این مطلب را گفته‌اند. حال چرا جرأت نمی‌کنند حرفهای الهیّون را آنچنان که هست مطرح کنند؟ چون می‌دانند اگر آنچه را که هست مطرح کنند جواب ندارند. [می‌گویند] آنها ایده‌آلیست[2] هستند و ما ماتریالیست[3]! آخر ایده‌آلیست یعنی چه؟ چه کسی گفته که الهیون

---

1. Staline
2. idealist
3. materialist

ایده‌آلیست‌اند؟! آنها دادشان همیشه بلند است که ما وجودی و رئالیست[1] هستیم. [ولی مادّیّون همواره می‌گویند] ایده‌آلیسم [که منظورشان الهیّون است] اینچنین گفته و ماتریالیسم آنچنان.

غرض این جهت است که یکی از وجه شبه‌ها میان آینه و ذهن انسان که وجه شبه خوبی است و قرآن روی این مطلب تکیه فراوان دارد، این است که برای شناخت، بی‌رنگ بودن فکر و روح ضرورت دارد، یعنی هیچ گونه غرض و مرض و تعصب مثبت یا منفی در کار نباشد، چنانکه آینه باید بی‌رنگ باشد تا صورتها را [به خوبی] منعکس کند. آینه به هر نسبت که خراب باشد، در وضع صورت تغییر می‌دهد.

این یک تشبیهی میان آینه و ذهن است، ولی اگر از یک جهت با هم شبیه باشند در جهات مختلف با یکدیگر فرق دارند که ما برای مسأله «شناخت» از آن استفاده می کنیم.

تفاوتهای آینه و ذهن:

۱. انعکاس معانی

۲. خطایابی

یکی از تفاوتها این است که آینه فقط صورتها را منعکس می‌کند، معناها را منعکس نمی‌کند. اگر انسان در مقابل آینه بایستد شکل و رنگ و حجمش پیداست؛ اما آیا علمش هم پیداست؟

1 .realist

عشقش هم پیداست؟ محبتش هم پیداست؟ احساساتش را هم آینه منعکس می‌کند؟ نه، آینه به این چیزها کار ندارد. ولی ذهن انسان علم و عشق و احساسات و کینه طرف را درک می‌کند [یعنی] معانی را هم منعکس می‌کند.

تفاوت دوم که نسبت به اوّلی مهم‌تر است این است که آینه گاهی اشتباه نشان می‌دهد. مثلاً یک آینه مقعّر شیٔ مقابلش را بزرگ‌تر از آنچه هست نشان می‌دهد، یا آینه محدّب [تصویر شیٔ را] کوچک‌تر از آنچه هست نشان می‌دهد، و یا آینه استوانه‌ای ابعاد را به شکل دیگری نشان می‌دهد، مثلاً بینی و دندانها را درازتر و عرض صورت را کمتر نشان می‌دهد. ذهن انسان هم گاهی خطا می‌کند اما ذهن می‌تواند به خطای خودش پی ببرد و بفهمد که اشتباه کرده است، ولی آینه خطایاب و خطاسنج نیست. آینه خطا می‌کند بدون آنکه بتواند خطای خود را بیابد. و بالاتر، ذهن انسان نه تنها خطای خودش را کشف می‌کند بلکه خطای خود را اصلاح نیز می‌کند. کشف کردن غیر از اصلاح کردن است. ذهن، هم می‌فهمد که اینجا اشتباه کرده است و هم می‌فهمد که راه اصلاح این اشتباه چیست. ذهن وقتی چوبی را که در آب فرو رفته شکسته می‌بیند می‌داند که غلط می‌بیند، بعد علت این را که چرا غلط می‌بیند کشف می‌کند و راه اصلاح این غلط را هم نشان می‌دهد، که مسأله «منطق» است.

انسان خطا می‌کند و به خطای خودش پی می‌برد. در منطق، معیارهایی وجود دارد که انسان با آن معیارها می‌تواند خطاهای ذهن خودش را اصلاح کند. حال این بحث پیش می‌آید که آیا آن معیارها

هم خطا می‌کند و یا خطا نمی‌کند؟ اگر آن معیارها هم قابل خطا باشند پس برای آن معیارها نیز باید معیارهایی بیاوریم، و باز نقل کلام به آن معیارها می‌کنیم [که به تسلسل می‌انجامد] و معیاری باقی نمی‌ماند؛ و اگر معیار ما خطاناپذیر است این چگونه معیاری است؟ ذهنی است یا عینی؟ اینجاست که راه دو مکتب جدا می‌شود؛ یک عده می‌گویند ما معیار ذهنی که معیار [اصلاح] خطا باشد داریم؛ دیگران می‌گویند خیر، «عمل» که عینیّت است معیار اصلاح خطاهای ذهنی است، که این، مسأله «معیار شناخت» است و جداگانه بحث می‌کنیم. این، دو تفاوت ذهن و آینه.

۳. خودآگاهی

تفاوت سوم باز از دوم مهم‌تر است و آن اینکه آینه آنچه را که در مقابلش قرار می‌گیرد منعکس می‌کند ولی خودش در خودش منعکس نمی‌شود، ولی ذهن، هم آنچه را که در برابرش واقع است ادراک می‌کند و هم خودش را، یعنی خودیاب است. به تعبیری که فلاسفه امروز اروپا آورده‌اند و در سالهای اخیر ترجمه شده است ذهن انسان «خودآگاه» است نه فقط «غیرآگاه»؛ همان طور که آگاه از دنیای بیرون است، آگاه از خود هم هست. به تعبیر ابتدائی غلط، همان طور که جهان را در خودش منعکس می‌کند خودش هم در خودش منعکس می‌شود، خودش را هم نشان می‌دهد؛ و این یکی از ظریف‌ترین مسائل فلسفی است و در این زمینه فلاسفه به یک تعمّق بسیار عمیقی رسیده‌اند و آن این است که در سایر آگاهیها - یعنی وقتی انسان به دنیا آگاهی پیدا می‌کند - «آگاه» یک چیز است (من)،

«آگاهی» چیز دیگر (صورتی از جهان که در ذهن من است)، و «آنچه انسان، آگاه به آن شده» چیز دیگری است (عالم عینی). اما در «خودآگاهی» (به معنای دقیق خودش) عامل «آگاه»، عامل «آگاهی» و عامل «آگاه شده به او» [هر سه یکی است]؛ یعنی نفس انسان در آن واحد هم آگاه است، هم آگاهی و هم آگاه شده به خودش؛ [و به تعبیر عامیانه] یک قلنبه آگاهی است. اینجاست که این «من» که هرکس آن را درک می‌کند (به اصطلاح حکما علم انسان به ذات خودش علم حضوری است، یا اتحاد عقل و عاقل و معقول است) طوری است که «کجا» برای آن معنی ندارد، چون «کجا» برای موردی است که قابل تردید باشد: اینجا یا آنجا. وقتی می‌گویید «من»، در این من، کجا نمی‌آید، کی نمی‌آید، «چه کسی» نمی‌آید، کدام هم نمی‌آید. نمی‌شود گفت کدام من؟ اصلا «من» کدام بردار نیست. این هم باز از لطیف‌ترین مسائل است، و اولین دلیل خدشه‌ناپذیری که فلاسفه بر تجرّد روح و تجرّد نفس می‌آورند این وضع خاص خودآگاهی «من» است (خودآگاهی انسان به خودش)، ولی چون ما مسئله «شناخت» را بررسی می‌کنیم باید از اینها فهرست‌وار بگذریم.

۴. تعمیم

۵. تعمیق

تفاوت چهارم ذهن انسان با آینه همان است که جلسه قبل عرض کردیم: آینه هرچه را که در برابرش واقع می‌شود منعکس می‌کند، یک ذرّه این طرف و آن طرف را نمی‌تواند منعکس کند، ولی

ذهن آنچه را که در مقابلش هست منعکس می‌کند و بعد به نامتناهی تعمیم می‌دهد.

بحث این جلسه درباره تفاوت پنجم آینه و ذهن است؛ می‌خواهیم شناخت منطقی تعقّلی الهی را- آن شناختی که قرآن از آن به «آیه» تعبیر می‌کند- بفهمیم.

وقتی آینه صورتها را منعکس می‌کند فقط خود آن صورتها منعکس می‌شود، اما وقتی ذهن صورتها را می‌بیند باز آن صورتها برای ذهن آینه‌ای می‌شود و در آن صورتها صورتهای دیگری را می‌بیند و باز در آن صورتهایی که در آن بعد قرار گرفته است احیاناً صورتهای دیگری را می‌بیند. این است که می‌گوییم ذهن به منزله یک آینه سه‌بعدی است (اگر این تعبیر ناقص نباشد)؛ اگر آینه‌ها دوبعدی هستند ذهن سه‌بعدی است، و اگر آینه سه بعد را نشان می‌دهد ذهن چهار بعد را نشان می‌دهد؛ نه تنها توسعه و تعمیم می‌دهد، و نه تنها به طور افقی پیشروی می‌کند، به طور عمودی و عمقی نیز نفوذ می‌نماید.

شناخت آیه‌ای

این نوع شناخت تعقّلی همان است که قرآن از آن تعبیر به «آیه» کرده است، مانند این آیه که در قرآن آمده است: «**و من ایاته خلق السّموات و الارض و اختلاف السنتکم و الوانکم**»[1] و یا این آیه شریفه: «**و من ایاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیها و جعل**

---

۱. روم/ ۲۲.

بینکم مودّة و رحمة»[۱]. قرآن تمام عالم طبیعت را یکسره آیه و نشانه برای شناخت ماوراء طبیعت می‌خواند. این تعبیر قرآن است. ما باید ببینیم آیا این آیه بودن منحصر به شناخت ماوراء الطبیعه است؟ منحصر به شناخت خداست؟ یا نه، در خود طبیعت هم این «شناخت آیه‌ای» (شناخت بعد پنجمی ذهن) نمونه دارد. اگر در خود طبیعت نمونه نداشته باشد ممکن است قبولش برای ذهن انسان کمی مشکل باشد، ولی وقتی ببینیم در خود طبیعت نمونه دارد- یعنی بسیاری از شناختهای ما از خود طبیعت، شناخت آیه‌ای است، شناختی است که به بعد پنجم ذهن مربوط می‌شود، شناختی است که به بعدی مربوط می‌شود که با آن بعد شناختی ذهن است که ما خدا را می‌شناسیم، با آن بعد شناختی ذهن است که ما به وجود روح اعتقاد و ایمان کامل پیدا می‌کنیم، به عالم ماوراء الطبیعه اعتقاد پیدا می‌کنیم، به غیب اعتقاد پیدا می‌کنیم و به معنا و معنویت اعتقاد پیدا می‌کنیم- دیگر این مسأله که طبیعت آیه و نشانه ماوراء الطبیعه است، برای ما بسیار آسان خواهد شد.

مطلبی که جلسه اول عرض کردم که ایدئولوژیها براساس جهان‌بینی‌ها، و جهان‌بینی‌ها براساس جهان‌شناسی‌ها، و جهان‌شناسی‌ها براساس شناخت‌شناسی‌هاست، اینجا نتیجه می‌دهد. ما تا شناخت‌شناس نباشیم نمی‌توانیم جهان‌شناس باشیم و نمی‌توانیم جهان‌بینی داشته باشیم، و هر ایدئولوژی که داشته باشیم باید براساس جهان‌بینی ما باشد.

---

۱. روم/ ۲۱.

حال ببینیم آن نمونه‌هایی که ما در شناخت طبیعت داریم و از نوع شناختهایی هستند که ما آنها را «شناخت آیه‌ای» نامیدیم- یعنی شناختی که از راه بعد پنجم ذهن پیدا می‌شود و غیر از شناخت منطقی علمی تجربی است که فقط جنبه تعمیم و توسعه دارد- کدامند؟

یک مثال ساده برایتان عرض می‌کنم: شما اگر پای درس یک دانشمند ریاضی‌دان یا زیست‌شناس و یا یک فقیه بنشینید، او برای شما حرف می‌زند و از علم خودش صحبت می‌کند. «صحبت می‌کند» یعنی چه؟ یعنی یک سلسله کلمات معنی‌دار از زبان او بیرون می‌آید. مثال به مؤلّفین می‌زنیم: ما سعدی را ندیده‌ایم (تازه اگر هم دیده بودیم فرق نمی‌کرد) اما اکنون کتبی در دست داریم به نام گلستان، بوستان و طیّبات که از مردی به نام سعدی است. می‌بینیم گلستان اینطور شروع می‌شود: «منّت خدای را عزّ و جلّ که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت، هر نفسی که فرو می‌رود ممدّ حیات است و چون برمی‌آید مفرّح ذات، پس در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمتی شکری واجب.

از دست و زبان که برآید   کز عهده شکرش بدر آید

اعملوا ال داود شکرا و قلیل من عبادی الشّکور ...» تا آخر گلستان را که می‌خوانیم فرازها و شعرهای بسیار عالی می‌بینیم که در آن آیات قرآن نیز به کار رفته است. ما چه حکمی می‌کنیم؟ می‌گوییم سعدی مرد بسیار باذوق و استعدادی بوده است. اگر از ما بپرسند شناخت شما از سعدی به عنوان یک انسان عالم و یک شاعر باذوق

و استعداد چه شناختی است؟ فرضا خود سعدی را دیده باشید، حرف زدنش را دیده باشید، کتابش را هم دیده باشید، علم و ذوق سعدی در کجاست؟ علم و ذوق سعدی در آن درونی‌ترین اعماق وجود سعدی است که علم هنوز نمی‌تواند معین کند در کجاست. آیا آنچه که اسمش علم یا عاطفه یا ذوق یا ایمان است واقعاً در سلولها جای گرفته است یا در ماوراء سلولها وجود دارد؟ حال‌فرض کنیم که اینها در سلول جای داشته باشند (بحثی در این جهت نداریم) آیا من و شما که می‌گوییم سعدی عالم است، رفتیم و مغز سعدی را تشریح کردیم، علمها را در لابلای سلّولها کلمه به کلمه پیدا کردیم و بعد گفتیم سعدی عالم است؟ آیا ذوقش را در لابلای آن سلولها پیدا کردیم؟ یا مثلًا از مغز سعدی علمها و ذوقها و اصطلاحات و احساسات او را عکس‌برداری کردیم؟!

یا به عنوان مثال آقای بروجردی که ما پای درسش رفتیم و دیدیم که آنطور در مسائل فقهی و اصولی اظهار نظر می‌کند و می‌گوییم فقیه درجه اول زمان خود بود، آیا مغز او را دیدیم؟ ما که جز پوست و صورت آقای بروجردی چیزی ندیدیم، ما از درون مغز او ناآگاهیم، از خود آن چیزی که در آن، محتواها هست هیچ چیز نمی‌دانیم ولی در عین حال اگر از من که مثلًا شاگرد ایشان بودم بپرسند آقای بروجردی در فقه و اصول و تفسیر و ادبیّات و تاریخ چطور بوده است؟ می‌گویم در فقه و اصول مرد فوق‌العاده متبحّر و صاحبنظری بود و بر تفاسیر قرآن هم مسلّط بود و بیش از نصف قرآن را حفظ بود؛ ادبیّات عربش فوق‌العاده خوب بود؛ انسان باور نمی‌کرد که یک مرد فقیه، به ادبیّات فارسی اینچنین مسلّط باشد. گاه می‌شد که به یک مناسبتی

شعری از مولوی یا حافظ می‌خواند و انسان می‌فهمید که او تا بر اینها مسلّط نباشد نمی‌تواند اینها را به یک مناسبتی در جای خود بخواند. در اطلاعات تاریخی هم خوب بود. [بعد این سؤال پیش می‌آید که] تو اینها را از کجا دانستی؟ این معلومات مگر در زبان یا چشم است؟ در روی پوست صورت است؟ پس در کجاست؟

(مادّیین می‌گویند در مغز وجود دارد. الهیّون می‌گویند مغز ابزاری است در دست روح، آن چیزی که معلومات است غیر از آثاری است که در مغز است. در مغز آثاری پیدا می‌شود ولی خود علم و آگاهی در ماورای مغز است). می‌گویم من نمی‌دانم کجا وجود دارد ولی می‌دانم که این مرد، آگاهی فقهی، اصولی، تفسیری، ادبی عربی، ادبی فارسی و تاریخی داشت. تو از کجا می‌دانی؟ می‌گویم از گفته‌هایش، من پای درسش بودم. خوب پای درسش باشی؟ می‌گویم آدمی که فقیه نباشد که نمی‌تواند اینطور ده سال بیست سال تدریس کند و عده‌ای را عالم کند ولی خودش بی‌سواد مطلق باشد، همین طور بیاید حرف بزند. آیا می‌شود چنین حرفی زد که شخصی ده سال سر کلاس بیاید، تدریس کند، شاگردان همه باسواد شوند ولی خودش بی‌سواد مطلق باشد؟ خودش نفهمد که چه می‌گوید، همین طور مثل کسی که هذیان می‌گوید حرف بزند و اتفاقا همه این حرفها جور دربیاید؟ می‌گوییم نه، نمی‌شود. این تا عالم نباشد نمی‌تواند تعلیم کند؛ این مؤلّف تا خودش عالم نباشد نمی‌تواند فلان کتاب علمی را بنویسد. اگر بوعلی سینا فیلسوف نمی‌بود کتاب شفا به وجود نمی‌آمد، اگر طبیب نمی‌بود کتاب قانون به وجود نمی‌آمد. از کجا فهمیدی او طبیب و عالم بوده

است؟ می‌گویم از کتابش، یعنی از آیه و نشانه. علم بوعلی سینا یا آقای بروجردی که قابل مشاهده نیست، علم که قابل بررسی و مشاهده مستقیم نیست؛ این قوّه تعقّل و قدرت «عمق‌بینی» انسان است که وقتی مشاهده می‌کند، کلمات را می‌شنود، خطوط را می‌بیند و اینها را در یک نظام معیّن می‌بیند، فورا در پشت سر اینها نفوذ می‌کند و یک سلسله معلومات می‌بیند.

ما می‌بینیم که اکثر معلومات ما در جهان، به اصطلاح قرآن «معلومات آیه‌ای» است. اگر شما می‌گویید فلان کس آدم خوبی است، خوبی او را نمی‌توانید احساس کنید، نمی‌توانید آزمایش کنید، کارش را که آیه خوبی اوست می‌بینید. اگر می‌گویید فلانی آدم بدی است، بدی او را که شما نمی‌بینید، تجربه و بررسی هم نمی‌توانید بکنید؛ کارش را می‌بینید، کارش نشانه بدی خود اوست. می‌گویید فلان کس با من دوست است. دوستی او را که نمی‌بینید، ولی کارش آیه دوستی است. فلان کس با من دشمن است. دشمنی‌اش را که حس نمی‌کنید؛ می‌گویید کارش نشانه دشمنی با من است.

پس اکثر شناختهای ما در جهان، شناختی است که نه حسّی مستقیم است (یعنی همان شناخت احساسی سطحی) و نه منطقی علمی تجربی (که خود موضوع، قابل تجربه و آزمایش باشد) بلکه احساس ما به آیه‌های شئ تعلّق می‌گیرد ولی ذهن ما همواره از آیات و آثار، مؤثر را در ورای آن می‌بیند. قبلًا عرض کردم که حتی راسل هم به این حرف اعتقاد دارد (که درست هم هست) می‌گوید: حتی گذشته‌ها را از این راه می‌دانیم. ناپلئون را

ما نه دیده‌ایم و نه می‌توانیم آزمایش کنیم. ما که معتقد هستیم ناپلئون در دنیا وجود داشته، از روی علائم و نشانه‌ها و آیه‌هاست.

اینها معلومات نشانه‌ای است، یعنی همان نوع معلوماتی که خدا را هم که انسان می‌شناسد به کمک همین [نوع معلومات و همین] نوع شناخت است. شناخت خدا یک نوع شناختی که اصلا شباهتی با شناختهای دیگر نداشته باشد و یک چیز مخصوص به خود باشد، نیست. راه شناختن خدا با راه شناختن بسیاری از مسائل که در طبیعت می‌شناسیم عینا یکی است. اگر ما راه خداشناسی را انکار کنیم باید ۹۰٪ معلومات خودمان را دور بریزیم در صورتی که احدی نمی‌تواند [چنین ادعایی] کند.

شما از کجا می گویید که لنین یک مرد انقلابی بود؟ شاید محافظه‌کارترین آدمها بوده و اصلا فکر انقلاب هم به ذهنش خطور نکرده است. می گویید فعالیتها و نوشته‌ها و نطقهایش را می‌بینیم و از آثار موجود، انقلابی بودنش را می‌فهمیم.

وصلّی الله علی محمد وآله الطاهرین

۷

روان ناخودآگاه

و شناخت آیه ای

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

الحمـد للّـه رب العـالمین، بـارئ الخلائـق اجمعـین، والصـلوه والسـلام علـی سـیّدنا و نبیّنـا ابـی القاسـم محمد واله الطیبین الطاهرین المعصومین

انسان را از دو جنبه می‌توان مطالعه کـرد: جنبـه جسـمی و بدنی، و جنبه روحی و روانی. آنچه به جنبه‌های جسمی انسان مربوط می‌شود، در علم پزشکی، و آنچه به جنبه‌های روحی و روانـی انسـان مربوط می‌شود در «علم النفس» بررسی می‌شـود کـه امـروز بـه آن «روان‌شناسی» می‌گویند. البته امروز علوم توسعه پیـدا کـرده اسـت. مثلًا خود پزشکی شعبه‌های متعدد یافته است. علاوه بر پزشکی علـوم دیگری نظیر نژادشناسی نیز به بدن انسان مربوط می‌شود که [امروزه] مطرح است، ولی ما عجالتا به اینها کاری نداریم.

در صد ساله اخیر، در حوزه روح و روان انسان، علمی به

وجود آمده است که آن هم نوع خاصی از روان‌شناسی است ولی با روان‌شناسی‌ها و علم النفس‌های گذشته تفاوت عظیمی دارد و لذا اسم آن را «روانکاوی» گذاشته‌اند. روانکاوی خود نوعی علم النفس و روان‌شناسی است که به روان ناخودآگاه انسان مربوط می‌شود نه به روان خودآگاه او؛ یعنی کشف شده است که روان انسان دو حوزه و دو بخش دارد: بخش خودآگاه که همان بخشی است که بشر از قدیم الایّام می‌شناخته است، و بخش ناخودآگاه که امروز سرپنجه علم توانسته است به آن دست بیندازد.

فرق روان خودآگاه با روان ناخودآگاه چیست؟ روان خودآگاه یعنی قسمتهایی از روح و روان ما که وجود آنها را در خودمان درک می‌کنیم و به وجود آنها آگاهیم. مثلًا در ما «احساس» به معنای حس کردن (کار حواس ظاهری) وجود دارد. چشم ما می‌بیند و خود ما هم آگاهیم که چشممان می‌بیند. قوه حافظه ما آنچه را که احساس کرده‌ایم در خود نگاه می‌دارد. خود ما آگاهیم که یک قوه حافظه داریم؛ گاهی می‌گوییم قوه حافظه‌ام ضعیف شده یا قوی‌تر شده است، قوه حافظه من از قوه حافظه فلان شخص کمتر یا بیشتر است. همچنین آگاهیم که تعقل و تفکر[1] داریم، [یعنی] تفکرها داخل حوزه خودآگاه وجود ماست. در ما یک سلسله تمایلات، رغبتها، شهوتها، نفرتها، ترسها و امثال اینها وجود دارد. ما خودمان وجود اینها را احساس می‌کنیم. اگر در ما رغبت به مقام هست، خودمان هم وجود این رغبت را احساس می‌کنیم، می‌فهمیم که دلمان می‌خواهد

۱. در جلسات گذشته که درباره مرحله شناسایی منطقی بحث می‌کردیم صحبت ما راجع به همان تفکر بود.

مقام عالی داشته باشیم. در ما غضب و خشم هست، آن را هم درک می‌کنیم، و غرایز خود را ادراک می‌کنیم.

اما روان ناخودآگاه یعنی چیزهایی که از جنس و سنخ روان هست ولی با وجود این ما به آنها آگاه نیستیم و آنها را در خودمان درک نمی‌کنیم.

دو خصوصیت حوزه روان ناخودآگاه

حوزه روان ناخودآگاه دو خصوصیت دارد. یک خصوصیت آن این است که حاکم بر روان خودآگاه است. روان ناخودآگاه فرمان می‌دهد، روان خودآگاه می‌پذیرد. از این جهت گفته‌اند [مثل ایندو] مثل یک کارخانه عظیمی است که دستگاه موتور و دستگاه انتقال نیروی این کارخانه در زیر زمین نهاده شده است و قسمتهای رویین آن که عملیات نهایی را انجام می‌دهد در قسمت بالا قرار دارد. آن کس که نگاه می‌کند، قسمت بالا را می‌بیند و خیال می‌کند که کارخانه همین قسمت بالا است؛ نمی‌داند که قسمت بالا تابع و مسخّر قسمت پایین است و اساس، آن قسمت پایینی است؛ اگر بالا حرکتی هست به دلیل حرکتهای طبقه زیرین و به دلیل نیروهایی است که در طبقه زیرین وجود دارد.

خصوصیت دوم این است که علاوه بر اینکه طبقه زیرین روح ما [یعنی] روان ناخودآگاه فرمانده است و روان خودآگاه فرمانبر، بخش روان ناخودآگاه بسی عظیم‌تر و وسیع‌تر و گسترده‌تر است. قسمت خودآگاه ما نسبت به بخش ناخودآگاه، قسمت کم و

کوچکی را تشکیل می‌دهد. قسمت مهم روان ما را روان ناخودآگاه ما تشکیل می‌دهد. مثل می‌زنند که اگر هندوانه یا قطعه یخی را در آب بیندازند، مقدار کمی از آن از آب بیرون می‌آید و آب قسمت اعظم آن را در برمی‌گیرد. می‌گویند عینا به همان نسبت که قسمتهای بیشتری از یک هندوانه یا یخ زیر آب قرار می‌گیرد و قسمت کمی روی آب، قسمتهایی از روان انسان هم به همین نسبت از آگاهی ما مخفی و از شعور ما پنهان است؛ قسمت بسیار کم آن همان است که خودمان آن را درک می‌کنیم و به وجود آن آگاه هستیم.

در قدیم یک مثل عامیانه‌ای بود، مردم فکر می‌کردند- من نمی‌دانم تا چه اندازه درست است- که آدمهای کوتوله خیلی زرنگ و باهوش هستند؛ می‌گفتند این آدم کوتوله که می‌بینی قدش اینقدر است، ده برابر این مقدار زیر زمین است.

این یک حرف عامیانه‌ای بود [اما] بعد معلوم شد که همه مردم اینطورند، همه مردم کوتوله‌اند ولی از نظر روانی؛ یک مقدار از روانش همان است که خودش حس می‌کند و به وجود آن آگاه است- که قسمت کمی از روان اوست- و قسمتهای بیشترش همان است که خودش هم از وجود آنها آگاه نیست.

«پنهانهای روان انسان» در قرآن و دعای کمیل

در این زمینه نکاتی در قرآن مجید و کلمات علی (علیه السلام) و کلمات حکمای الهی و عرفایی مثل مولوی وجود دارد؛ یعنی تا حدود زیادی حکما و عرفا هم به این نکته توجه کرده‌اند. حال مطلبی را

که آنها گفته‌اند عجالتا مطرح نمی‌کنم، فقط یک مورد از قرآن کریم و یک فراز از کلمات امیر المؤمنین (نه از نهج البلاغه بلکه از دعای کمیل) نقل می‌کنم و فعلا از این قسمت مطلب رد می‌شوم.

در قرآن مجید در سوره مبارکه طه می‌فرماید: «**فانّه یعلم السّرّ و اخفی**»[۱] خدا آگاه به راز است، آگاه به پنهان است، و آگاه به پنهان‌تر از پنهان است. این «پنهان‌تر از پنهان» چیست؟

برای انسان چیزی پنهان‌تر از این نیست که امری را در دل خود پنهان کند. اگر انسان چیزی را در دل خاک یا هر جای دیگر پنهان کند ممکن است کسی پیدا کند، ولی اگر چیزی به صورت سرّ باشد، یعنی اصلا از درون دل بیرون نیاید، چیزی مخفی‌تر از آن برای انسان نیست. از امام سؤال شد: چرا قرآن می‌گوید خدا راز را می‌داند و «از راز پنهان‌تر» را هم می‌داند؟ «از راز مخفی‌تر» چیست؟ امام فرمود: «از راز پنهان‌تر» آن چیزی است که در روان تو وجود دارد و خودت نمی‌دانی و فراموش کرده‌ای.

علی (علیه السلام) در دعای کمیل می‌فرماید: «**الّذین وکّلتهم بحفظ ما یکون منّی**» تو ملائکه‌ای را بر من موکّل کردی[۲]، آنها را مأمور من کردی و تمام اعمال مرا ضبط و ثبت می‌کنند. بعد برای این که مردم چنین خیال و توهمی نکنند که خدا که ملائکه را فرستاده العیاذبالّله مثل کسی است که به مأمور احتیاج دارد و خودش به تنهایی نمی‌تواند، یا شریک در ملک و به تعبیر قرآن «ولیّ از ذلّ» دارد، می‌فرماید: «**و کنت انت الرقیب علیّ من ورائهم**» تو خودت باز بر

---

۱. طه/ ۷.

۲. این مطلب در قرآن هست: «ما یلفظ من قول الّا لدیه رقیب عتید» (ق/ ۱۸).

فرشتگان، ناظر و شاهد هستی؛ نه فقط شاهد بر آنها «و الشّاهد لما خفی عنهم» چیزهایی در حوزه وجود من است که حتی بر ملائکه که جنود غیبی هستند مخفی می‌ماند- یعنی وجود من غیب و پنهانهایی دارد که ملائکه هم از آنها آگاه نیستند و نمی‌توانند آگاه باشند- ولی تو خودت آن گواهی هستی که آنچه را که بر آنها هم پنهان است شاهدی.

از اینجا انسان می‌فهمد که قضیه روح و روان انسان چقدر عجیب است که قرآن می‌گوید «سرّ و پنهان‌تر از سرّ» و علی (علیه السلام) می‌فرماید چیزهایی [در روح و روان انسان] هست که از ملائکه هم پنهان می‌ماند و تنها خداست که بر آنها آگاه است.

این روان ناخودآگاه از کجا و چگونه ایجاد می‌شود؟ نظریه علمای روانکاو در این جهت مختلف است.

نظریه فروید

فروید[1]- که قهرمان روانکاوی است- معتقد بود که تمام عناصر روان ناخودآگاه انسان از روان خودآگاه گریخته‌اند و در آنجا جایی را برای خودشان تشکیل داده‌اند؛ یعنی عناصر روان ناخودآگاه ابتدا در روان خودآگاه بوده‌اند، ولی این عناصر از مرزی که میان روان خودآگاه و روان ناخودآگاه وجود دارد به طور پنهان گریخته‌اند و به قسمت روان ناخودآگاه رفته‌اند. آنها تدریجا در آنجا دنیایی تشکیل داده‌اند که از روان خودآگاه بسیار مفصل‌تر و وسیع‌تر و

1. Freud

گسترده‌تر است. از نظر فروید، مخصوصا پس‌راندگی‌های روان [باعث این گریز می‌شود]. «پس‌راندگی‌ها» یعنی آنجا که غرایز و تمایلات انسان میل به بروز و ظهور دارند ولی انسان مانع بروز و ظهور آنها می‌شود (به قول او سانسور می‌کند)، عادات و عرف اجتماعی اجازه نمی‌دهد که قسمتی از روان خودآگاه انسان [بروز کند]. مثلًا انسان بر یک امری خشم گیرد [ولی نتواند خشم خود را ارضا کند]. البته بیشتر تکیه فروید روی تمایلات جنسی است: انسان از نظر جنسی تمایلی پیدا می‌کند ولی شرایط و محیط اجتماعی اجازه بروز نمی‌دهد؛ چاره‌ای نمی‌بیند الّا اینکه این میل و به اصطلاح این عشق را فراموش کند. مثلًا به خیابان می‌رود، چشمش به یک صورت می‌افتد، دلش به دنبال چشم می‌رود[1]، ولی انسان حس می‌کند که نمی‌شود دنبالش را گرفت، راه بسته است، چاره‌ای نمی‌بیند جز اینکه فراموش کند، فراموش هم می‌کند ولی در واقع فراموش نکرده است؛ قضیه فراموش شدنی نیست. وقتی آن میل دید که به او اجازه بیرون آمدن از این طرف نمی‌دهند، از آن دروازه دیگر که در روان انسان وجود دارد می‌گریزد و به روان ناخودآگاه می‌رود. این احساس و تمایل همیشه می‌داند که اگر بخواهد بیرون بیاید فورا می‌گویند: برو گم شو! و اجازه بیرون آمدن به او نمی‌دهند. اما او که نمی‌تواند برای همیشه [در روان ناخودآگاه] بماند. چه

---

۱. به قول شاعر:

دل برود چشم چو مایل بود   دست نظر رشته‌کش دل بود

عجیب است که این شعر را کسی گفته که تبلیغ عریانی کرده است.

می‌کند؟ تغییر چهره و قیافه می‌دهد، ماسک به چهره خودش می‌زند. مثل کسی که در کشوری تحت تعقیب است، از مرزها فرار می‌کند و به خارج از کشور می‌رود؛ می‌داند که اگر با آن چهره و قیافه و با آن شناسنامه و گذرنامه از مرز داخل شود فورا توقیف می‌شود، و از طرفی می‌خواهد به کشور بیاید؛ چه می‌کند؟ شناسنامه و گذرنامه‌اش را عوض می‌کند، ماسک می‌زند و با نام دیگر از مرز وارد می‌شود.

فروید معتقد است که بسیاری از تجلّیات روان ناخودآگاه انسان، عناصر رانده شده از روان خودآگاه است که ابتدا جنبه سفلی و جنبه پست و حیوانی داشته‌اند، بعد گریخته‌اند و به روان ناخودآگاه رفته‌اند؛ چاره‌ای ندیده‌اند جز اینکه در یک لباس و با ماسک و چهره دیگری بیرون بیایند. مثلًا به صورت یک خیرخواهی اخلاقی بروز می‌کنند. وقتی انسان می‌بیند عاطفه‌ای در دلش بروز کرده و مثلًا مدتی است این میل در او پیدا شده که در مؤسسات نیکوکاری خدمت کند، آن وقت به آن اجازه بیرون آمدن می‌دهد، چرا؟ چون شناسنامه و گذرنامه‌اش عوض شده، چهره و لباس و قیافه‌اش تغییر کرده است.

فروید اصلًا به انسانیّت اصیل اعتقاد ندارد؛ می‌گوید آنچه که شما آن را «انسانیت» و «تعالی انسانیت» می‌نامید ذاتش حیوانیت است، حیوانیت رانده شده از روان ناخودآگاه و «رفته در درون» بدون اینکه ماهیت و ذاتش تغییر کرده باشد، [فقط] چهره و شناسنامه و گذرنامه و لباس عوض کرده و [بیرون] آمده است. نظریه فروید یکی از آن نظریه‌های غربی است که در آن، زیر پای توجیه و تفسیر «انسانیت» به کلی روبیده می‌گردد و فاتحه انسانیّت

خوانده می‌شود.

این نظریه جناب فروید است. شما هر کاری کنید و بگویید آقای فروید! ما ابوذر داریم، معاویه هم داریم؛ لومومبا داریم، موسی چومبه هم داریم؛ می‌گوید از نظر ماهیّتی هیچ فرقی میان ابوذر و معاویه، میان لومومبا و چومبه، و میان موسی و فرعون- العیاذباللّه- نیست؛ چرا؟ همه یک چیز است؛ چیزی را که معاویه می‌خواهد ابوذر هم می‌خواهد، آن را که چومبه می‌خواهد لومومبا هم می‌خواهد؛ لومومبا همان چومبه‌ای است که تمایلات حیوانی او اجازه ظهور و بروز پیدا نکرده و بعد به روان ناخودآگاه رانده شده و از آنجا در لباس آزادیخواهی، عدالتخواهی، انسان دوستی، آزادگی و انصاف بیرون آمده است؛ ابوذر هم نسبت به معاویه یک چنین آدمی است.

ولی این نوع تفسیر و توجیه برای روان ناخودآگاه را سایر روانکاوان نپذیرفته‌اند.

نظریه یونگ

فروید شاگردی دارد به نام یونگ[1]. او به روان ناخودآگاه معتقد است[2] ولی آن توجیهی را که جناب فروید کرده است- که تمام عناصر روان ناخودآگاه را عناصر رانده شده از روان خودآگاه بالاخص عناصر جنسی تشکیل می‌دهد- قبول ندارد. یونگ می‌گوید

1. Yung

۲. امروز در این که انسان دارای یک شعور مخفی و یک روان ناخودآگاه است بحثی نیست.

قسمتهایی از روان ناخودآگاه ما فطری است و پایه انسانیت انسان را تشکیل می‌دهد؛ یعنی احساس اخلاقی، احساس عبادت و پرستش، احساس علم دوستی و حقیقت‌خواهی، احساس زیبایی دوستی و [به طور کلی] همه احساسهای انسانی انسان، ارکانی در فطرت و سرشت او هستند و در روان ناخودآگاه انسان وجود دارند؛ ولی این عناصر روان ناخودآگاه قبل از آن که از روان خودآگاه ما چیزی رانده شود وجود داشته‌اند. پس روان ناخودآگاه ما از دو قسمت تشکیل می‌شود: قسمت عناصر اساسی فطری خدادادی متعالی انسانی- که اینها باید باشد و پرورش داده شود- و قسمت عناصر رانده شده از روان خودآگاه انسان.

ولی امروز در اصل این مطلب که انسان دارای دو روان است: روان خودآگاه و روان ناخودآگاه، و اینکه روان ناخودآگاه حاکم و مسخّر روان خودآگاه است و نیز حوزه بسیار عظیم‌تری است[1]، شک و تردیدی نیست.

مسئله تلقین

مسئله تلقین از مسائل بزرگ «علم الروح» است. این مسئله را امروز با روان ناخودآگاه به شکل عالی توجیه و تفسیر کرده‌اند که انسان چگونه روانش تلقین می‌پذیرد. انسان در بیداری هم تلقین‌پذیر است ولی چون در بیداری روح مقاومت می‌کند [نمی‌توان اثر آن را

---

۱. اگر بگوییم روان خودآگاه به اندازه یک دریاچه است، روان ناخودآگاه به اندازه یک اقیانوس بزرگ است.

مانند هنگام خواب ملاحظه کرد.] اگر بتوانند کسی را به وسیله هیپنوتیزم به خواب مغناطیسی ببرند هرچه به او تلقین کنند در روان ناخودآگاهش وارد می‌شود (چون در حال خواب، روان خودآگاه مقاومت نمی‌کند) و وقتی بیدار شود حس نمی‌کند که چیزی به او گفته یا یاد داده‌اند.

گوستاولوبون[1] می‌گوید: می‌خواستم این قضیه را تجربه کنم که آیا مسئله تلقین و روان ناخودآگاه در این حد درست است یا نه؟ دختر جوانی را آوردند و به خواب مغناطیسی بردند. در این حال آنچه را که من دلم می‌خواست به او تلقین کردند. می‌خواستم بگویم که این دختر در فلان روز، فلان ساعت، سر فلان چهارراه برای یک سؤال علمی با من وعده ملاقات بگذارد (ظاهراً می‌گوید این کار را خود من انجام دادم). چند روز گذشت، یک وقت دیدم همان دختر تلفن می‌کند یا نامه نوشته است: استاد! من دچار یک مشکلی هستم، فکر کردم این مشکل را غیر از تو کسی حل نمی‌کند، اگر وقت دارید فلان روز، فلان ساعت، سر فلان چهارراه تشریف بیاورید؛ من یک سؤال کوچکی دارم؛ یعنی همان که در روان ناخودآگاه او رفته بود در روان خودآگاهش بروز کرد بدون آنکه خودش بفهمد که این تلقینی است که دیگران کرده‌اند و آنها این فکر را به روان ناخودآگاه او فرو کرده‌اند.

امروز مسئله معالجه جسمی بسیاری از بیماریها با وسائل روحی مثل تلقین، یک مسئله بسیار جالب توجه و به رسمیّت شناخته

---

1. Gustave Lebon

شده است. اگر کتاب تداوی روحی حسین کاظم‌زاده[۱] را بخوانید می‌بینید در این زمینه بحثهای خیلی خوبی آورده است.

روان ناخودآگاه و اثبات اصالت روح

چنانکه گفته شد وجود روان ناخودآگاه در انسان مسلّم است. مسئله کشف روان ناخودآگاه دو نتیجه علمی برای الهیّون دربرداشت[۲]. یکی از آن نتایج در خود مسئله روح بود. روان ناخودآگاه اصالت روح را بیش از پیش ثابت کرد زیرا مسلّم شد که عوارضی که در روان ناخودآگاه پیدا می‌شود اصلا به عالم اعصاب انسان مربوط نیست. حتی خود فروید معتقد است که بسیاری از دیوانگیها که پیدا می‌شود معلول بیماریهای عصبی نیست، معلول فرمان روان ناخودآگاه است.

گاهی می‌گویند فلان کس از غصه دیوانه شد، و واقعاً هم هستند افرادی که از غصه دیوانه می‌شوند. البته دیوانه به این معنا که یک حالت «خل‌گری» پیدا می‌کنند و دیگر آن غصه‌ای که باید بخورند اصلا نمی‌خورند. وقتی این افراد را معاینه پزشکی می‌کنند هیچ

۱. حسین کاظم‌زاده یک ایرانی مسلمان بود که چندین سال پیش از ایران مهاجرت کرد و به اروپا رفت. سالهای اول (در اوایل مشروطیّت) فعالیتهای علمی و ادبی و سیاسی داشت. بعد به یک دهکده‌ای- ظاهراً در سوییس- رفت و آنجا منزوی شد. در آنجا مطالعات علمی می‌کرد و کتاب می‌نوشت. بسیاری از کتابهایش را به فارسی نوشته است که در ایران هم چاپ شده است.

۲. با اینکه کسانی که در این راه کار کرده‌اند دنبال این نبودند که برای الهیّون [کاری کرده باشند؛] آنها دنبال کار علمی خودشان بودند

عارضه‌ای در اعصابشان مشاهده نمی‌کنند ولی در عین حال در عمل می‌بینند که کارهای خل‌گری می‌کنند.

چرا اینطور می‌شوند؟ این نوع افراد گاهی دچار مصیبتهای بسیار بزرگ غیر قابل تحمل می‌شوند. اینجاست که روان ناخودآگاه دست به کار می‌شود، یعنی کاری می‌کند که در دستگاه شعور خودآگاه اختلال ایجاد شود. در عالم خیالات و تخیّلات و اوهام، عالمی برای خودش پیدا می‌کند و هنگامی که در عالم خیالات و اوهام رفت اصلًا هیچ فکر نمی‌کند که مثلًا بچه‌اش مرده است، چه بسا فکر می‌کند که او زنده است. من به بعضی از این اشخاص برخورد کرده‌ام که در بعضی از کارهایشان فوق‌العاده‌اند، یعنی مثل یک آدم عادی، باهوش و بافهم و زیرک هستند، ولی مع ذلک در یک سلسله مسائل این حالت خل‌گری را دارند. بعد از تحقیق روشن شده که اینها چنین اشخاصی هستند.

معلوم می‌شود که شعر این شاعر که می‌گوید:

ز هشیاران عالم هر که را دیدم غمی دارد

دلا دیوانه شو دیوانگی هم عالمی دارد

فقط شعر نیست، اندکی هم حقیقت است. گاهی «دلا دیوانه شو دیوانگی هم عالمی دارد» فرمانی است که شعور باطن به انسان می‌دهد؛ می‌گوید این شعور، اسباب زحمت است، پدر آدم را درمی‌آورد، بزن به بی‌شعوری (نه به این معنا که تعمدا این کار را بکن؛ یعنی من کاری می‌کنم که تو اصلا به بی‌شعوری بزنی در حالی که خودت هم نمی‌فهمی). یکی از افرادی که دچار این نوع بیماریها

بود و به تخیّلات و اوهام گرفتار بود، از جمله تخیّلاتش این بود که هر وقت کسالت پیدا می‌کرد، برای بهبود خودش نذر می‌کرد یک چلوکباب بخورد!

پس نتیجه اول کشف روان ناخودآگاه این بود که مسئله اصالت روح را بسیار روشن کرد؛ معلوم شد روان انسان خیلی عمیق‌تر از این حرف ساده بچه‌گانه‌ای است که چهارتا ماتریالیست می‌گویند: [حالات روانی انسان معلول] فعل و انفعال شیمیایی سلسله اعصاب است.

کشف روان ناخودآگاه و «شناخت آیه‌ای»

نتیجه دوم، در «شناخت‌شناسی» یعنی در مسئله «ما نحن فیه» است.

روان ناخودآگاه- که امروز از نظر علم یک حقیقت مسلّم شناخته می‌شود- نسبت به روان خودآگاه یعنی «غیب» نسبت به «شهادت». روان ناخودآگاه، غیب وجود انسان است[۱]. قبلًا هم غیب و شهادت می‌گفتیم [ولی اینطور معنا می‌کردیم]: شهادت یعنی این بدن و غیب یعنی روان (همین روان خودآگاه). امروز ثابت شده که نه تنها شهادتی داریم (یعنی بدن) و غیبی داریم (یعنی روان) بلکه یک غیب غیبی هم داریم که همان روان ناخودآگاه است.

بدن خود را با حواس ظاهری حس می‌کنیم، روان

۱. این که خدا انسان را به گونه‌ای آفریده است که بزرگ‌ترین آیه الهی است- که خیلی دلایل دارد- یکی از دلائلش همین است.

را با حس باطن شهود می‌کنیم، اما روان ناخودآگاه را از کجـا درک می‌کنیم؟ آیا فروید و امثال فروید روان ناخودآگـاه را در لابراتـوار کشف کردند؟ اگر در لابراتوار ببینند کـه جسـمانی اسـت و روان نیست. روان را کسی در لابراتوار نمی‌بیند (هـیچ کـس هـم چنـین ادعایی نکرده است) و اگر بگوییـد خودشـان ایـن را در خودشـان احساس می‌کردند، آن وقت می‌شود روان خودآگاه. آری، از مجموع علائم و نشانه‌هایی که در روان خودآگاه دیدند، کم‌کم آن را کشف کردند. از این علائم و بروزات و ظهورات، مخصوصا از آنچه کـه‌در عالم رؤیا برای انسان رخ می‌دهد [بـه وجـود روان ناخودآگـاه پـی بردند]. عالم رؤیا برای فروید یک کلید حل معمای روان ناخودآگـاه شد، یعنـی از وجـود رؤیاهـا توانسـت پـی ببـرد کـه انسـان روان ناخودآگاهی دارد که نمی‌توان آن را در زیر ذرّه‌بیـن‌هـا دیـد و یـا شهود باطن کرد (مثلًا آگاهی روان‌شناسی از آن پیدا کرد). علائم در مجموع نشان داد که ما یک چنین غیب و پنهانی داریم.

این چه نوع شناختی است؟ این همان شناخت آیـه‌ای اسـت که جلسه گذشته عرض کردم؛ یعنی خدای متعـال بـه ذهـن انسـان خاصیتی داده است که از آنچه می‌بیند و حس مـی‌کنـد، بـه عنـوان علامت و نشانه [استفاده می‌کند تا] درون و باطنی را کـه پشـت آن است کشف کند. روان ناخودآگاه را بشر کشـف کـرد (نـه اینکـه احساس کرد، کشف کرد)، غیبی را از شهادت کشف کرد.

آیا سیّاره نپتون برای اولین بار به وسیله دوربین کشف شد؟ خیر، مردی ریاضی‌دان و ستاره‌شناس وقتی همه منظومه شمسی را زیر نظر گرفت گفت باید در آن قسمت از فضا هم مداری باشد و سیّاره‌ای

در آن مدار حرکت کند، نمی‌شود این منظومه فقط از این سیاره‌ها تشکیل شده باشد، یعنی روی صفحه کاغذ وجود نپتون را کشف کرد؛ بعدها- که دوربینهای قوی‌تر اختراع شد- دیگران آنچه را که او قبلًا با نیروی تفکر و تعقل از روی علائم و نشانه‌ها کشف کرده بود تأیید کردند.

مقایسه شناخت ابراهیم (ع) و شناخت روانکاوان

فرق ابراهیم خلیل با فروید و همه روانکاوان عالم چیست؟ فرق ابراهیم خلیل با کسی که سیاره نپتون را کشف کرد چیست؟ فرقش این است که کار اینها مربوط به جزئی از عالم است؛ آقای فروید از وجود انسان، جزء دیگری و آن آقای ستاره‌شناس از جزئی از منظومه شمسی جزء دیگری را کشف کرد.

ولی ابراهیم خلیل چه کرد؟ ابراهیم (ع) سودا را یکسره کرد، تنها به روان انسان نگاه نکرد، تنها به خورشید و ماه و زمین نگاه نکرد؛ عالم طبیعت و حرکت و عالم اجسام را یکسره زیرنظر گرفت و گفت این [جهان] غیب و باطنی دارد. او اول خودش را موضوع مطالعه قرار داد. خودش را یک موجود متربّی و متغیّر و مقهور و یک موجودی که چه بخواهد و چه نخواهد قوه و قدرتی هست که او را گردش و حرکت می‌دهد (کوچک بوده، بزرگش کرده است و دارد پیرش می‌کند) حس کرد. در تمام وجود خودش تغییر و حرکت را احساس کرد. این دغدغه در وجودش پیدا شد که باید تغییر دهنده و حرکت دهنده و موتوری در عالم، موجود باشد. ابراهیم که در غار

زندگی کرده است، در تقیّه زندگی کرده است و سالها در جایی بوده که آسمان را نمی‌توانسته ببیند، برای اولین بار چشمش به یک ستاره طالع می‌افتد، می‌گوید: **«هذا ربّی؟»** (وقتی که چیزی را مثل خودش می‌بیند می‌فهمد که انسان است و نمی‌تواند ربّ او باشد) آیا آنکه مرا تربیت می‌کند، تغییر و حرکت می‌دهد، آن نیروی حاکم بر وجود من همین است؟ **«فلمّا افل قال لا احبّ الافلین»**[1] تا افول و تغییر کرد گفت: این هم که مثل من متغیر و ناثابت است، مقهور و مربوب است، معلوم است اختیارش دست خودش نیست. چشمش به ماه که افتاد دید درخشان‌تر است، گفت: [ربّ من] همین است. لحظاتی بعد ماه جایش را عوض کرد، گفت: این هم مثل من جزئی است، گویا دارد وظیفه‌ای را انجام می‌دهد، این هم تحت تأثیر قدرت و قوه دیگری است. بعد که خورشید طلوع کرد گفت: [پروردگار من] همین است. ولی بعد دید که نیّرترین و روشن‌ترین ستارگان هم مقهور است. یکمرتبه گفت (سودا چنین خوش است که یکجا کند کسی): پس تمام آنچه از این جنس است مثل خودم هستند، تمام ما شهادتیم، تمام این عالم ظاهر است، به منزله قسمت پیدای آن هندوانه است؛ قسمت اعظم این هندوانه قسمت ناپیدای آن است: **«انّی وجّهت وجهی للّذی فطر السّموات و الارض حنیفا و ما انا من المشرکین»**[2] من چهره خودم را متوجه آن حقیقتی کردم که تمام علویها و سفلیها را می‌چرخاند، آن غیبی که در ماورای اینهاست.

از نظر ماهیّت شناخت‌شناسی، میان شناخت فرویدی و

---

۱. انعام/ ۷۶.

۲. انعام/ ۷۹.

شناخت ابراهیمی هیچ فرقی نیست، از نظر موضوع فرق است. شناخت‌شناسی ابراهیم با شناخت‌شناسی آن ستاره‌شناس و با شناخت‌شناسی شما (در مثالی که در جلسه گذشته راجع به آیة اللّه بروجردی و یا سعدی عرض کردم) از نظر ماهیت شناخت‌شناسی فرق نمی‌کند. ماهیت شناخت‌شناسی در هر دو یکی است منتها موضوعش دوتاست. شما با آثار سعدی و آیة اللّه بروجردی آنها را می‌شناسید، از منظومه شمسی به وجود آن‌سیّاره و از روان خودآگاه انسان به روان ناخودآگاه انسان [پی می‌برید]، ولی پیامبران آمده‌اند به شناخت انسان ژرفا بدهند.

فرق علم و دین در همین جاست: علم آمده است برای اینکه به شناسایی انسان گسترش بدهد، شناخت را افزایش دهد. ادیان هم آمده‌اند که به شناخت انسان افزایش دهند[1]، اما افزایش در جهت ژرفایی شناخت؛ آمده‌اند بگویند تمام این جهان که می‌بینی، در مقابل جهان غیبی که بر این جهان احاطه دارد کحلقه فی فلاۀ مثل یک حلقه است در صحرا (یک حلقه در مقابل یک صحرا چقدر حقارت دارد! این جهان هم نسبت به جهان غیب اینقدر حقیر است)؛ از این عالم چیزی کم نکرده‌اند، بلکه عظمت آن عالم را به ما ارائه و نشان داده‌اند.

بحث ما درباره «مراحل شناخت» در اینجا پایان می‌پذیرد.

وصلّی الله علی محمد وآله الطاهرین

---

۱. اگر یادتان باشد دو نوع افزایش داشتیم: افزایش افقی یعنی گسترش و توسعه که علم این کار را می‌کند، [و افزایش عمقی].

۸

شناخت حقیقی

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

الحمد للّه رب العالمین، بارئ الخلائق اجمعین، والصلوه والسلام علی سیّدنا و نبیّنا ابی القاسم محمد واله الطیبین الطاهرین المعصومین

وارد مبحث «ملاک و معیار شناخت» می‌شویم که خود این مسئله دو بحث است: بحث ملاک شناخت و بحث معیار شناخت[1].

قبلًا عرض کردیم که انسان در شناختهایش به مواردی برمی‌خورد که خطای آنها را کشف می‌کند، می‌بیند شناخت او غلط، خطا و اشتباه بوده است.

مثالی از امور جزئی ذکر می‌کنند: شما با یک نفر دوست می‌شوید، مدتی با او معاشرت می‌کنید و معتقد می‌شوید که او آدم خوبی است، انسان صادق و باوفا و بی‌حیله و نیرنگی است. هر

---

۱. [درباره فرق معیار شناخت و ملاک شناخت، در جلسه بعد توضیح داده می‌شود.]

کس هم که از شما درباره او می‌پرسد، اینطور راجع به او گواهی می‌دهید. بعد از مدتی که یک مسافرت با او می‌روید یا یک وصلت با او می‌کنید و یا یک شرکت معاملاتی با او تشکیل می‌دهید، یکمرتبه عقیده شما تغییر می‌کند و شک نمی‌کنید که در مورد او اشتباه کرده بودید؛ به مردم می‌گویید من قبلًا او را آدم خوبی‌می‌شناختم، حالا فهمیدم که اشتباه کردم، او آدم بدی است. این یک مثال جزئی است.

در مسائل علمی، فراوان یافت می‌شود که علمای یک فن، قانونی را در طبیعت به حساب خود کشف می‌کنند و دهها و گاهی صدها سال اعتقادشان بر آن تعلق می‌گیرد، ولی مدتی بعد دیگران متنبّه می‌شوند که شناختی که گذشتگان در فلان مسئله طبیعت داشته‌اند اشتباه بوده و حقیقت چیز دیگری است. اینجاست که مسئله «حقیقت» در باب «شناخت» مطرح می‌شود؛ معلوم می‌شود شناختها دو گونه است: شناختی که حقیقت است، و شناختی که خطاست[1].

حال که مطلب به اینجا رسید، دو سؤال مطرح می‌شود:

۱. تعریف «حقیقت» و قهراً نقطه مقابلش «خطا» چیست؟ وقتی می‌گوییم یک شناخت، حقیقت است، حقیقت را چگونه باید تعریف کنیم؟

۲. بعد از آنکه حقیقت را تعریف کردیم- به هر نحو که

---

۱. گاهی به جای حقیقت و خطا، صحیح و غلط به کار برده می‌شود، می‌گویند «شناخت صحیح» و «شناخت غلط» و گاهی به جای ایندو صدق و کذب به کار می‌رود: «شناخت راستین» و «شناخت دروغین».

تعریف کرده باشیم- معیار و محک برای تشخیص حقیقت بودن شناخت از غلط بودن آن و برای تشخیص شناختهای حقیقی از شناختهای غلط چیست؟ با چه معیاری می‌توان به دست آورد که این شناخت حقیقت است یا غلط؟

تعریف «حقیقت» از نظر علمای قدیم و اشکالات مطرح شده

می‌پردازیم به مسئله اول یعنی تعریف «حقیقت». علما و فیلسوفان قدیم[1]، حقیقی بودن یک شناخت را اینچنین تعریف می‌کردند: شناخت یا مطابق با واقع و نفس الامر است و یا مخالف، و به تعبیر دیگر ذهن[2] و فکر ما یا منطبق با عین است یا منطبق نیست؛ شناخت حقیقی یعنی آن شناختی که با واقع مطابق است، و به بیان دیگر آن ذهنیّتی که با عینیّت منطبق است، آن فکری که با وجود خارجی متطابق است.

علما و فلاسفه قدیم در این تعریف تردیدی نداشتند و اشکالاتی را که بر این تعریف وارد می‌شد خودشان مطرح می‌کردند و جواب می‌دادند.

از جمله اندیشه‌هایی که در عصر جدید پیدا شد مسئله تعریف حقیقت است که آیا حقیقت، یعنی شناخت راستین و صحیح، آن است که مطابق با واقع باشد، ذهن مطابق با عین باشد؟ گفتند: نه، این تعریف غلط است؛ در بعضی از موارد می‌تواند درست باشد ولی

---

۱. مقصودم از علمای قدیم، علمای اسلامی است.

۲. چون «شناخت» یک امر ذهنی است.

برای همه موارد درست نیست. مثلًا در مسائل حسی و طبیعی و تجربی، کم و بیش[1] می‌توان گفت این تعریف، مطابق است. به عنوان مثال، وقتی در پزشکی می‌گویند فلان شئ علت سرطان است، می‌توانیم بگوییم [این فکر] یا مطابق با واقع است و یا نیست؛ یعنی اگر آن شئ در عالم عین ایجاد سرطان می‌کند، این اندیشه مطابق با واقع است، و اگر نمی‌کند، این اندیشه اندیشه دروغین است.

اما همه شناختها که این گونه نیست. گفته‌اند این تعریف در مورد ریاضیات صدق نمی‌کند. شما در این علم یک سلسله احکام بیان می‌کنید، مثلًا: نسبت محیط دایره به قطر آن، فلان عدد است؛ یا خط مستقیم چنین خاصیتی دارد. اصلا در طبیعت، دایره به شکلی که یک نفر ریاضی‌دان در ذهن خود فرض می‌کند وجود ندارد؛ یعنی در طبیعت، یک منحنی مسدود که فاصله تمام نقاط آن با یک نقطه مرکزی مساوی باشد، وجود ندارد؛ این فقط فرض ذهن ماست. پس اگر بگوییم دانش راستین، شناخت راستین و شناخت حقیقی آن است که با واقع منطبق باشد، ذهنی‌ای است که با عین منطبق باشد [شامل ریاضیات نمی‌شود زیرا] احکام ریاضی عینیّت ندارد، [اموری] ذهنی است که با خود ذهن منطبق است.

همچنین است در مسائلی که مربوط به خود ذهن است، مثل قضایای منطقی یا قضایای روانی و روان‌شناسی. اگر شما در روان‌شناسی بگویید هر ادراکی همراه خود یک عاطفه دارد، چنین چیزی در بیرون از ذهن ما و در بیرون از درون ما وجود ندارد؛ آنچه

---

[1] زیرا می‌گویند در این مسائل هم بی‌اشکال نیست.

وجود دارد، در درون ما وجود دارد. پس باز مطابق بودن با عالم عین در اینجا معنی ندارد.

[همچنین گفته‌اند] در مسائل تاریخی نیز مطابق با عین بودن معنی ندارد؛ چرا؟ چون مسائل تاریخی یعنی مسائل مربوط به گذشته، و گذشته وجود ندارد و اساساً معدوم است. وقتی می‌گویید یک شیء با شئ دیگر مطابق است، مثلًا این دست من با دست دیگر من مطابق است، باید هر دو وجود داشته باشند تا بر یکدیگر انطباق پیدا کنند. قضایای تاریخی درباره مسائلی است که آن مسائل معدوم است. وقتی می‌گوییم نادرشاه در فلان سال سپاه تشکیل داد و به طرف اصفهان که افغانها آن را اشغال کرده بودند آمد و در «مورچه خورت» اصفهان با افغانها جنگید و آنها را شکست داد، همه سخن از وقایعی است که در گذشته موجود بوده و [اکنون] معدوم مطلق است. حال که معدوم است من بگویم این سخن راست است یا دروغ؟ می‌گویید راست است چون مطابق با واقع است؛ می‌گویم واقعی وجود ندارد، «واقع» الآن معدوم است.

از همه اینها بالاتر این است که گفته‌اند این مسئله که حقیقت امری است که با واقع منطبق باشد، ناشی از فکر ثبات در جهان است، یعنی این را کسانی گفته‌اند که فکر می‌کردند جهان ثابت و بی‌حرکت است، ولی حال که معلوم شده جهان متغیّر است و در دو لحظه به یک حال نیست و هیچ حالتی را در دو «آن» ندارد، پس [شناخت خود را] با چه چیزی منطبق می‌کنید؟ تا یک شئ ثابت نباشد نمی‌شود چیزی را بر آن منطبق کرد. چون جهان ثبات ندارد، منطبق بودن ذهن با عین و واقع، بی‌معنی است.

اینها یک سلسله ایرادهاست که بر تعریفی که علمای قدیم و قدمای ما در مورد حقیقت ارائه داده‌اند، وارد کرده‌اند و بعد گفته‌اند به خاطر وجود این اشکالات باید از این تعریف دست برداشت. آیا این ایرادها وارد است یا وارد نیست؟ آیا علمای قدیم متوجه این ایرادها بوده‌اند یا نبوده‌اند؟ مطلبی است که اگر فرصت کردم در همین مباحث عرض می‌کنم. البته هیچکدام از این ایرادها وارد و درست نیست.

تعاریف دیگر «حقیقت»

چون این ایرادها را وارد می‌دانستند گفتند باید برای شناخت راستین، راستین بودن و حقیقت بودن، تعریف دیگری ارائه دهیم. حال تعریف «حقیقت» چیست؟ عده‌ای گفتند اگر یک فرد تنها را در نظر بگیریم حقیقت عبارت است از اندیشه‌ای که در ذهن آن فرد وجود دارد و با اندیشه‌های دیگر او سازگار است؛ یعنی اندیشه‌ای که در ذهن شما پیدا می‌شود اگر با سایر اندیشه‌های شما سازگار درآید و تناقض نداشته باشد حقیقت است ولی اگر اندیشه‌های دیگر شما را نفی کند و با آنها سازگار نباشد غلط است؛ و اگر جمع و جامعه را در نظر بگیریم، هر اندیشه‌ای که در یک زمان اذهان دانشمندان بر آن توافق داشته باشند حقیقت است؛ اگر مردم یک زمان ولو برای مدت یک نسل [و حتی] برای چند سال اندیشه‌ای را بپذیرند و همه روی آن توافق کنند، آن اندیشه حقیقت است. پس، از نظر اینها تعریف حقیقت

چنین است: «اندیشه‌ای که مردم یک زمـان بـر آن توافـق دارنـد». می‌گوییم اگر مردم زمان دیگر آمدند و اندیشـه‌ای خـلاف آن پیـدا کردند [در این صورت کدامیک حقیقت است؟] می‌گویند: در زمان اینها حقیقت چیز دیگر اسـت؛ در آن زمـان چـون مـردم روی آن مسئله به آن شکل توافق داشتند همان حقیقت بوده است، حـال کـه مردم به صورت دیگری فکر می‌کنند این حقیقت است (نه اینکه آن خطا بوده و این حقیقت است، یا این خطاست و آن حقیقت). مثلاً تا دو هزار سال بعد از بطلمیوس[1] علمای نجوم و هیئـت اعتقادشـان بـر این بود[2] که زمین مرکز عالم است و افلاک نه‌گانـه بـه دور زمـین می‌چرخند و خورشید به تبع فلکی که از همه افلاک بزرگ‌تر اسـت (فلک الافلاک) و فلکهای دیگر را با خود می‌چرخاند- و هر فلکـی نیز خودش جداگانه گردشی دارد- هر بیست و چهار ساعت یک بار [دور زمین] می‌چرخد و از آن، شبانه‌روز پدید می‌آید. اقـلا دوهـزار سال علمای نجوم و غیرنجوم اعتقادشان بر این بود. بنابر این دو هزار سال حقیقت این بوده که خورشید به دور زمین می‌چرخـد. از زمـان کپرنیک[3] و گالیله[4] گفتند: «خیر، زمین به دور خورشید مـی‌چرخـد»

1 .Ptolemaios

۲. البته به ندرت افرادی- هم در یونان قدیم و هم در میان علمای اسلامی- پیدا شده‌اند که لااقل به صورت احتمال گفته‌اند که این مطلب ثابت نیسـت؛ مثـل ابـو ریحـان بیرونی. شیخ بهایی نیز در یکی از نوشته‌هایش می‌گوید این حرف ثابت نیست. ولی این افراد نادرند، در هر چند صد سال یک عالم پیدا شده است؛ بسا صد سال، دویست سال، سیصد سال گذشته و همه اتفاق نظر داشته‌اند.

3 .Copernic

4 .Galilei

پس حالا حقیقت این است، زیرا مردم عالم این را قبول کرده‌اند. آن زمان آن حقیقت بوده و اکنون این حقیقت است. اگوست کنت[1] فرانسوی شناخت راستین را اینچنین تعریف می‌کند.

واضح است که این، تعریف غلطی است که بگوییم آن روز آن حقیقت بود وامروز این حقیقت است و فردا- اگر به گونه دیگری فکر کردند- آن حقیقت خواهد بود[2].

بعضی دیگر شناخت راستین را به گونه دیگر تعریف کردند، گفتند: شناخت راستین آن شناختی است که اثر مفید به حال بشر داشته باشد.

علمای قدیم (علمای اسلامی) میان «حق» و «نافع» تفکیک می‌کردند، می‌گفتند: حق بودن- یعنی مطابق با واقع بودن- فی حدّ ذاته یک مسئله است، و نافع و مفید بودن مسئله دیگری است؛ اینکه یک شئ حق است یک چیز است و اینکه مفید است چیز دیگری است؛ حال آیا ایندو تلازم دارند یا ندارند، آیا هرچه حق است مفید است و هرچه مفید است حق است یا خیر، مسأله دیگری است.

رابطه «حق» و «مفید» در امور جزئی و کلی

ممکن است اندیشه‌ای غلط باشد ولی همان اندیشه غلط به حال بشر مفید باشد. مثلًا پدر پیر بیماری را که پسر جوان مورد

1. Auguste Conte

۲. [در این باره در جلسه بعد توضیح داده می‌شود.]

علاقه‌ای دارد در نظر بگیرید. پسرش را برای تحصیل به یک کشور دوردست فرستاده و از او خبری ندارد و پسرش مرده است. اینجا اگر حقیقت را به او بگویند به حالش زیان دارد؛ حقیقت است اما به حال او مضرّ است؛ ولی اگر به او بگویند بچه‌ات زنده و مشغول تحصیل است [به حال او مفید است].

پس در اینجا حق بودن و مفید بودن، از یکدیگر جدا می‌شوند. گو اینکه در مسائل کلّی، حق بودن و مفید بودن دو مسئله‌اند که از یکدیگر انفکاک نمی‌پذیرند، اما در مسائل جزئی، حق و مفید، حقیقت و مصلحت از یکدیگر انفکاک می‌پذیرند.

سعدی در گلستان حکایت معروفی دارد:

«پادشاهی را شنیدم به کشتن اسیری اشارت کرد. بیچاره در حالت نومیدی ملک را دشنام دادن گرفت و سقط گفتن، که گفته‌اند هر که دست از جان بشوید هرچه در دل دارد بگوید ... ملک پرسید چه می‌گوید؟ یکی از وزرای نیک محضر گفت: ای خداوند! همی گوید: و الکاظمین الغیظ و العافین عن النّاس. ملک را رحمت آمد و از سر خون او گذشت. وزیر دیگر که ضدّ او بود گفت: ابنای جنس ما را نشاید در حضرت پادشاهان جز به راستی سخن گفتن؛ این، ملک را دشنام داد و ناسزا گفت. ملک روی از این سخن درهم آورد و گفت: مرا آن دروغ وی پسندیده‌تر آمد از این راست که تو گفتی، که روی آن در مصلحتی بود و بنای این بر خبثی، و خردمندان گفته‌اند: دروغی مصلحت‌آمیز به که راستی فتنه‌انگیز.»[1]

چنانکه عرض کردم در امور جزئی گاهی یک امر حقیقت

---

۱. گلستان سعدی، باب اول، حکایت اول.

است ولی خیر نیست، مفید و مصلحت نیست؛ همچنانکه گاهی یک امر حقیقت نیست اما مفید است: خون بی‌گناهی می‌خواهد ریخته شود، اگر شما حقیقت را بگویید خونش ریخته می‌شود اما اگر حقیقت را کتمان کنید جانی را حفظ کرده‌اید. پس در مسائل جزئی، حقیقت بودن و مفید بودن، دو امر جدا هستند. در مسائل کلّی هم حقیقت بودن و مفید بودن دو مسئله هستند، [با این تفاوت که] در مسائل کلّی همیشه میان حقیقت بودن و مفید بودن تلازم است.

نظر قرآن درباره تلازم «مفید» و «حقیقت» در امور کلّی

آیه‌ای که در سوره مبارکه رعد است این مطلب را بیان می‌کند که میان «حقیقت بودن» و «مفید بودن» در مسائل کلّی تلازم است، و تلازم را از این طرف بیان می‌کند که هرچه حقیقت است مفید هم هست. قرآن در آنجا مثلی می‌آورد: **«انزل من السّماء مآء فسالت او دیة بقدرها فاحتمل السّیل زبدا رابیا و ممّا یوقدون علیه فی النّار ابتغاء حلیة او متاع زبد مثله کذلک یضرب اللّه الحقّ و الباطل، فامّا الزّبد فیذهب جفاء و امّا ما ینفع النّاس فیمکث فی الارض، کذلک یضرب اللّه الامثال»**[1] آب باران می‌آید، سیل جاری می‌شود و در کوهها و دمنها می‌ریزد. سیل که حرکت می‌کند، در خلال حرکتش تدریجا کفی به وجود می‌آورد. کف آنقدر زیاد می‌شود که روی آب را می‌گیرد به طوری که انسان فقط کف را می‌بیند و آب را نمی‌بیند و حال آنکه آن نیرویی که سیل

---

۱. رعد/ ۱۷.

را حرکت می‌دهد نیروی آب است و کف اگر حرکت می‌کند با نیروی آب حرکت می‌کند نه با نیروی خودش.قرآن می‌گوید: کف به سرعت از بین می‌رود اما آب به دلیل اینکه نافع است باقی می‌ماند. می‌گوید حق و باطل مثلش این است. باطل امری است که به تبع حق و در پرتوی آن پیدا می‌شود و از نیروی حق استفاده می‌کند مثل آن کفی که با نیروی آب حرکت می‌کند. اما کف فایده‌ای ندارد، آب است که به درد زراعت و امور زیاد دیگری می‌خورد. کف زود از بین می‌رود و هوا می‌شود ولی آب در زمین مکث می‌کند. مثل حق و باطل این است. حقیقت به دلیل اینکه مفید است باقی می‌ماند. قرآن حق را قابل بقا می‌داند و برای آن، حقّ بقا قائل است، ولی برای باطل، حقّ بقای جاودانه قائل نیست، بقای بسیار موقّت و زودگذر قائل است.

عده‌ای گفته‌اند میان «حق» و «مفید» نباید تفکیک کرد، اصلا حق بودن یعنی مفید بودن. شما می‌گویید حق بودن یعنی مطابق با واقع بودن و آنچه در [امور کلی] مطابق با واقع است مفید هم هست؛ می‌گویند اصلا «مطابق با واقع» را رها کن، بگو حق بودن یعنی مفید بودن.

ویلیام جیمز[1] فیلسوف و روان‌شناس بسیار معروف آمریکایی و جهانی نظرش در این باب این است

1. William James

تعریف سوم حقیقت

بعضی دیگر حقیقت را به شکل دیگری تعریف کرده‌اند که این نظر و نظر چهارمی که ذکر می‌کنم امروز مطرح است. گفته‌اند: اصلا حقیقت و خطا به آن شکل که شما می‌گویید معنی ندارد. حقیقت چیزی است که در نتیجه برخورد قوای ادراکی ما با عالم خارج پیدا شده باشد (تز، آنتی‌تز، سنتز). اگر حواس ما در مقابل عینیّت خارجی قرار گیرد، آن عینیّت خارجی روی [حواس ما] اثر می‌گذارد و حواس هم عکس العملی از خود نشان می‌دهد. مثلًا به انسانی که روبروی ماست نگاه می‌کنیم. اگر آن انسان نباشد که ما نمی‌توانیم ببینیم. وقتی که هوا روشن است یا چراغی وجود دارد، نوری که به او می‌تابد در چشم ما منعکس می‌شود و تصویری در شبکیه چشم ما به وجود می‌آورد. ولی چشم ما فقط اثرپذیر نیست، اثربخش هم هست، یعنی از خودش عکس‌العمل نشان می‌دهد. آن تصویری که در شبکیه چشم من قرار می‌گیرد، وضع خاصی به خودش می‌گیرد. حقیقت یعنی آنچه که معلول برخورد عالم عین و عالم ذهن باشد. هرچه که معلول این [برخورد] باشد اسمش حقیقت است، نه هر چیز که مطابق با واقع باشد.

می‌گوییم گاهی دو نفر در آن واحد یک چیز را دوگونه حس می‌کنند و حتی یک نفر در آن واحد یک چیز را دو جور حس می‌کند. مثلًا کسی که بیماری یرقان دارد و تخم چشمش زردی گرفته است وقتی به یک شئ نگاه می‌کند آن را زرد می‌بیند. من که چشمم سالم

است آن را به رنگی که او می‌بیند نمی‌بینم، به رنگ دیگری می‌بینم که اکثر مردم می‌بینند. کدامیک حقیقت است؟ می‌گویند هر دو حقیقت است و هیچکدام خطا نیست. اعصاب تو در مقابل آن یک نوع عکس‌العمل نشان داده، عکس‌العمل اعصاب خودت است، پس حقیقت است؛ اعصاب او به گونه‌ای دیگر عکس‌العمل نشان داده، آن هم باز حقیقت است، چون بالاخره معلول اعصاب خود اوست. اگر صد نفر یک شئ را صد شکل ببینند، در اینجا صد حقیقت موجود است. می‌گویند این افکار از آنجا پیدا شده است که شما حقیقت را مطلق اندیشیده‌اید، حقیقت نسبی است ...[1] نسبت به من این حقیقت است، نسبت به شما آن حقیقت است، و نسبت به دیگری چیز دیگری حقیقت است و هیچکدام هم خطا نیست.

حتی برای یک نفر، در آن واحد ممکن است دو حقیقت نسبی وجود داشته باشد: دست راستت را درون آب ۶۰ درجه بگذار و دست چپت را درون آب صفر درجه‌ای که یخ نبسته است. دست راستت گرم می‌شود و دست چپت سرد. بعد هر دو دستت را همزمان درون آب ۲۰ درجه ببر، با دست راستت احساس سردی و با دست چپت احساس گرمی می‌کنی. الآن نسبت به تو در آن واحد دو حقیقت وجود دارد. اصلاً حقیقت جز این چیزی نیست. پس حقیقت نسبی است. شناخت راستین، مطلق نیست که [بگوییم] شناخت راستین فلان چیز چگونه است؟ اگر بگویم [درباره] آن رفیق من که در سابق او را آدم خوبی می‌دانستم و اکنون آدم بدی [چه می‌گویید،]

۱. [افتادگی از نوار است.]

می‌گویند هر دو حقیقت است؛ در آن زمان، یعنی در مجموع شرایطی که در آن موقع در آن شرایط زندگی می‌کردی و شرایطی که رفیقت داشت، حقیقت این بود که او آدم‌خوبی است، و حالا در این شرایط، حقیقت برای تو این است که او آدم بدی است. هم آن حقیقت است و هم این. حقیقت نسبی است، مطلق اندیشی را در شناختها باید کنار گذاشت.

امروز می‌بینید چقدر این جمله رایج است که «مطلق اندیشی معنی ندارد»، «هر اندیشه‌ای را به صورت نسبی باید تلقّی کرد»؛ اندیشه بطلمیوس را نسبت به زمان خودش [باید سنجید]، نسبت به بطلمیوس و همه بطلمیوسیها حقیقت آن بود، یعنی در مجموع آن شرایط نمی‌توانستند غیر از آن بیندیشند و برای آنها حقیقت همان بود که خودشان می‌اندیشیدند؛ از زمان کپرنیک به این طرف شرایط عوض شد و حقیقت برای دانشمندان معاصر چیز دیگری گردید. اگر روزی می‌گفتند عناصر چهارتاست، نسبت به آنها حقیقت همان بود، امروز هم که می‌گویند عناصر صد و چندتاست، برای اینها و نسبت به اینها حقیقت این است. اگر مردمی در یک زمان یا در یک مکان می‌گویند خدا هست، برای آنها حقیقت همین است که خدا هست، و اگر عده‌ای دیگر در زمان و شرایط دیگری می‌گویند خدا نیست، برای اینها حقیقت همین است که خدا نیست. اصلاً حقیقت همین است که می‌گوییم.

این نظریه، نظریه‌ای است که ماتریالیستهای زمان ما غالباً گفته‌اند و می‌گویند.

نظریه چهارم

نظریه چهارمی هست که از نظریه سوم دقیق‌تر و بهتر است و بسیاری از اوقات ماتریالیستها این نظریه را ابراز می‌دارند. این نظریه نه تنها نظریه‌ای است که ماتریالیستها می‌گویند بلکه نظریه‌ای است که بعضی غیر ماتریالیستها- مثل بسیاری از الهیّون- نیز آن را قبول دارند و هنوز هم بسیاری از الهیون نظرشان همین است، گو اینکه ما این نظریه را قبول نداریم که علتش را عرض خواهم کرد.

بسیاری از ماتریالیستها به این نظریه چسبیدند و گفتند تعریف حقیقت هیچکدام از اینها نیست؛ تعریف حقیقت این است: هر اندیشه‌ای که تجربه و عمل آن را تأیید کند حقیقت است، و هر اندیشه‌ای که تجربه و عمل آن را تأیید نکند حقیقت نیست[1]. هر فرضیه‌ای که یک دانشمند ابراز می‌دارد اگر در مقام عمل، خوب جواب داد حقیقت است چون در عمل خوب جواب داده است. زمانی نیوتون[2] فرضیه‌ای ابراز داشت به نام فرضیه «جاذبه عمومی». او مکانیسم حرکت کرات و همه اجسام را براساس یک فرمول که اسم آن «قانون جاذبه عمومی» است بیان کرد؛ گفت اجسام به گونه‌ای هستند- و خودش می‌گفت حقیقت این حالت را نمی‌دانم چیست-

---

۱. اشتباه نشود؛ نه اینکه حقیقت آن است که مطابق با واقع است و هرچه که مطابق واقع است در تجربه عملی خوب از آب درمی‌آید؛ نه، می‌گویند اصلاً «مطابق با واقع» را رها کن.

2 .Newton

که یکدیگر را جذب می‌کنند و مقدار این جذب بــه جـرم و فاصــله آنها بستگی دارد. تجاربی که بسیاری به مدت صـد سـال، دویسـت سال می‌کردند با اساس قانون جاذبه‌ای که نیوتون ابـراز داشــته بــود تطبیق می‌کرد، یعنی این قانون راهنما بــود و تمــام تجـارب، آن را تأیید می‌کرد؛ پس حقیقت آن بود. بعد دانشمندان دیگری پیدا شدند و نظریات جامع‌تری پیدا کردند. نظریه «نسبیت عامّه» پیدا شد. ایــن قانون در تجربیّات وسیع‌تری قابل انطباق بود و قـانون نیوتــون را [از عمومیّتش] نقض کرد و به جای آن نشست. آن حقیقت بود، این هم حقیقت است، چون آن را تجربه‌های زمان خودش تأیید می‌کرد و این را تجربه‌های زمان خودش بیشتر تأیید می‌کند؛ حقیقت هم جـز ایــن نیست که تجربه تأیید کند. اگر فردا نظر دیگری پیدا شود کــه بــاز تجربه‌های وسیع‌تری آن را تأیید کند و آن تجربه‌های وسیع‌تر نتواند نسبیّت عامّه را تأیید کند، آن هم حقیقت است و از این حقیقت‌تــر است.

اینها یک سلسله تعریفها در زمینه شناخت راستین است. چهار تعریف اساسی در اینجا عرض کردیم که با تعریفی که علمای قدیم می‌کردند- که حقیقت یعنی اندیشه مطابق با واقع و نفس الامر- در مجموع پنج تعریف عجالتا برای حقیقت به دست آوردیم. حال کدامیک از این تعریفها درست است و کدامیک غلط؟ اجازه بدهید که ما بحث دوم خودمان را هم مطرح کنیم، بعد اگر فرصتی بود آن را هم برایتان طرح می‌کنیم[1].

---

۱. امشب آخر آن هشت شبی است که بنا بود در اینجا صحبت کنم، و خیال می‌کردم

گفتیم مسئله «تعریف شناخت» که همان ملاک حقیقت است یک مسئله است و مسئله «معیار شناخت» مسئله‌ای دیگر. [سؤال این است:] تعریف حقیقت را هرچه دانستیم، از چه راه به دست بیاوریم که یک شناخت، راستین است یا راستین نیست؟ اینجا یک

که شاید بتوانم در هشت شب همه مسائل بحث شناخت را بیان کنم ولی بعد دیدم دامنه بحث گسترده‌تر است. ما تا این جلسه، هشت مبحث از مباحث شناخت را گفتیم که بعضی را به اختصار بیان کردیم: تعریف شناخت، ارزش و اهمیت شناخت، امکان شناخت، منابع شناخت، ابزار شناخت، مراحل شناخت، و مسئله ملاک و معیار شناخت که در این جلسه عنوان کردیم. به اندازه همین مقدار هنوز مسئله داریم که بعضی از این مسائل لااقل از بعضی مسائل گذشته اهمیتش بیشتر است و کمتر نیست، مثل مسئله محتوای شناخت، مسئله انگیزه شناخت، متد شناخت، موضوعات شناخت، انواع شناخت (شناخت به اصطلاح استاتیک و شناخت دینامیک، شناخت جامد و شناخت پویا و متحرک که امروز مطرح کرده‌اند)، ثبات و تغییر شناخت (آیا شناخت ثابت است یا متغیّر؟)، تکامل شناخت، و موقت بودن یا نبودن شناخت. این مسائل همه می‌ماند و چون بسیاری از دوستان هم مایل بودند که این بحثها به اتمام برسد بلکه همه اینها ان شاء اللّه به صورت یک بحث کاملی بعداً چاپ شود، قرار بر این شد که در شبهای شنبه این بحثها ادامه پیدا کند.

بار دیگر به همه جوانان، دانشجویان- بخصوص دانشجویان مسلمان‌زاده اعمّ از آنکه الآن افکار اسلامی داشته باشند (که چه بهتر) و یا دچار یک نوع شکها، شبهه‌ها و یا خدای ناخواسته انحرافها در این مسائل هستند- اعلام می‌کنم که با کمال صمیمیّت از آنها در اینجا پذیرایی می‌کنم، یعنی آماده هستم سؤالات آنها را در اینجا گوش کنم. سؤالات و مسائلشان را- و در درجه اول مسائلی که فعلا به این بحث مربوط است- مطرح کنند و سؤالاتی را که به بحث ما مربوط نمی‌شود بایگانی می‌کنیم و در فرصت مناسب آنها را هم طرح می‌کنم. امیدواریم که با لطف خدای متعال این مباحث برای همه ما مفید واقع شود و سبب روشنی افکار و آشنایی بیشتر با معارف اسلامی گردد.

اختلاف نظر بسیار اساسی و اصولی میان علمای اسلامی از یک طرف و بسیاری از علمای جدید اعمّ از الهی و مادی از جانب دیگر وجود دارد. علمای اسلامی معتقد بودند که همیشه معیار شناخت از نوع شناخت است؛ یعنی علم، معیار علم است. اینجا بود که علم را تقسیم به علم بدیهی و علم نظری می‌کردند و علم بدیهی را معیار علم نظری می‌گرفتند. علمای جدید گفتند علم، معیار و محک علم نیست، «عمل» معیار و محک علم است؛ یعنی هر علمی، هر اندیشه‌ای و هر شناختی که در عمل بشود آن را پیاده کرد [حقیقی و راستین است و این امر] معیار حقیقی بودن و راستین بودن آن است؛ و اگر در عمل پیاده نشد به دو شکل فرض می‌شود: یک وقت قابل پیاده کردن نیست به این معنا که نمی‌شود بشر آن را پیاده کند[1]؛ در این صورت نشناختنی است؛ و یک وقت قابل پیاده کردن نیست به این معنا که در عمل ضدّش ثابت می‌شود، در این صورت باطل است.

اینجاست که مسئله عمل به شکل خاصی مطرح می‌شود: مسئله اینکه عمل معیار اندیشه است، مسئله اینکه عمل کلید اندیشه است و مساله اینکه عمل عامل پیشرفت اندیشه است، که بسیاری از این مسائل درست است.

---

۱. مثل اینکه آیا جهان ازلی است؟ یا نه، از عمر جهان میلیونها یا میلیاردها سال می‌گذرد ولی بالأخره ازلی نیست؟ برای نهایت جهان و ابدی بودن آن نیز [نظیر این سؤال را می‌توان مطرح کرد]. اینها را که نمی‌توان تحت تجربه و آزمایش درآورد، قابل آزمایش نیست و آنچه قابل آزمایش نیست نشناختی است. این قبیل مسائل و همچنین مسائل مربوط به الهیات از نظر این دانشمندان مسائل نشناختنی است.

اتهام به علمای اسلامی

عمده این مسئله است که آیا عمل معیار اندیشه است؟ اینجا بعضی مغلطه کرده و گفته‌اند: کسانی که علم را معیار علم می‌دانند، حتی به اینکه عمل، کلید اندیشه است- یعنی از راه عمل، اندیشه را می‌توان به دست آورد- اعتقاد ندارند (چون دو مسئله است: یکی اینکه با عمل می‌شود اندیشه را کسب کرد و دیگر آنکه عمل معیار صحّت اندیشه است). علمای قدیم را متهم کردند که حتی این را هم قبول نداشته‌اند که اندیشه را با عمل می‌توان به دست آورد. البته من قبول دارم که فلسفه یونان چنین نقص بزرگی دارد، [ولی] امروز خود فرنگیها هم قبول دارند که در تمدن اسلامی و جهان اسلام- که ریشه، خود قرآن است- علوم از آن جنبه علمی محض خارج شد و جنبه عملی به خود گرفت و در علوم تجربی، جهان اسلام نسبت به تمدن یونان بسی تقدّم و پیشروی دارد. اقبال لاهوری یکی از کسانی است که این مسئله را به خوبی توضیح داده است[1]. حتی برتراند راسل در کتاب جهان‌بینی علمی اقرار می‌کند که «تمدن و فرهنگ اسلامی بیشتر از تمدن و فرهنگ یونانی به علم جنبه عملی داد و باب علوم تجربی را باز کرد» که این خودش داستانی دارد.

---

۱. چون کتابش در دسترس است اسم او را می‌برم. در کتاب احیای فکر دینی در اسلام این موضوع را ذکر می‌کند و تأیید علمایی را که این مطلب را تصدیق کرده‌اند می‌آورد.

با اینکه بوعلی را یکی از شاگردان محض ارسطو و از شاگردان مکتب ارسطو می‌شمارند، اگر کسی طبیعیّات شفا را درست مطالعه کند[1] مواردی را می‌بیند که بوعلی می‌گوید: من به این حقیقت با تجربه شخصی خودم رسیدم، من با تجربه خودم این مطلب را درک کردم.

آیا عمل کلید اندیشه است یا معیار آن[2]؟

پس مسئله اینکه عمل برای انسان کلید اندیشه است حرف بسیار درستی است، اما معنایش این نیست که کلید منحصر است (در این باره فعلا نمی‌خواهم بحث کنم). در اینکه یکی از کلیدهای بسیار بزرگ اندیشه انسان، عمل است جای شک و شبهه نیست، ولی آیا محک صحّت اندیشه انسان هم عمل است؟ اینجاست که عده‌ای روی این مسئله پافشاری دارند که بله، اصلا معیار درستی و نادرستی اندیشه انسان فقط و فقط عمل است. مثلًا می‌گویند تو که می‌گویی فلان کس رفیق خودش را آدم خوبی می‌دانست، بعد که با او وصلت کرد یا سفر کرد و یا یک شرکت تشکیل داد، یکمرتبه عقیده‌اش به کلی عوض شد و گفت عجب آدم بدی بوده و ما نمی‌دانستیم، مگر غیر از این است که تجربه و عمل به او ثابت کرده است؟ پس با عمل است که انسان می‌تواند شناخت خود را محک بزند که آیا این

۱. من خودم شخصا قسمتهای زیادی از کتاب شفا را استخراج کرده‌ام.

۲. [درباره این مسئله که آیا عمل کلید اندیشه است یا معیار آن، استاد در دو جلسه بعد به تفصیل بحث می‌کنند].

شناخت درست است یا نادرست.

ولی بسیاری از مسائل، قابل محک عملی نیست. قبلًا عرض کردم که تمام علمای عالم، امروز قبول دارند که «دور» محال است؛ یعنی اگر دو امر را در نظر بگیریم که وجود پیدا کردن یکی از آندو متوقف بر این باشد که اول دیگری وجود پیدا کند، چنین امری محال است، هیچکدام از اینها وجود پیدا نمی‌کنند. اگر شما دو نفر را دعوت به همکاری کنید و آقای «الف» بگوید اگر اول آقای «ب» آن چیزی را که تو می گویی امضا کند من بعد از او امضا می‌کنم و آقای «ب» هم بگوید اگر اول آقای «الف» امضا کند بعد من امضا خواهم کرد، تا ابد این امضا [محقق] نخواهد شد، چون اولی امضایش را متوقّف بر امضای دومی کرده و دومی هم امضایش را متوقف بر امضای اولی کرده است و این محال است. ما می‌گوییم دور محال است، یعنی دور «ناشدنی» است، نه اینکه فعلا وجود ندارد و شاید در آینده وجود داشته باشد، [بلکه به این معنا که] در گذشته هرگز وجود پیدا نکرده، امروز هم وجود ندارد و در آینده هم وجود نخواهد داشت و ناشدنی است. امر ناشدنی را مگر می‌شود به لابراتوار برد و در مقام عمل تجربه کرد؟ بسیاری مسائل دیگر وجود دارد که برای بشر مطرح است و تردید و شکی در آن نیست ولی علم محض است، قابل این که در یک لابراتوار یا شبه لابراتوار تجربه شود و در مقام عمل تأیید گردد نیست و حال آنکه حقیقت است و از هر حقیقتی برای انسان روشن‌تر است.

رابطه علم و عمل مسئله‌ای است که شعب زیادی دارد و در

دنیای اروپا و بالخصوص در مارکسیسم [ارزش زیادی برای آن قائل شده‌اند]. از مواردی که انصافا باید برای مارکسیسم امتیاز قائل شد این است که برای «عمل» ارزش زیاد قائل شده است که ان شاء اللّه اگر موفق شدم آن را با ارزشهایی که فرهنگ اسلام برای «عمل» در کلید اندیشه بودن- مخصوصا در معارف معنوی- قائل است مقایسه می‌کنم؛ آنوقت می‌بینید که مطلب چقدر جالب [از کار] در می‌آید. اسلام این را قبول ندارد که تنها محک و تنها معیار برای سنجش صحّت اندیشه، عمل است. اینجاست که راه دو مکتب- در عین اینکه در قسمتهایی از باب عمل خیلی به یکدیگر نزدیک می‌شوند- یکمرتبه در مسئله معیار [شناخت] از یکدیگر دور می‌شود آن هم به فاصله زمین تا آسمان. حال کدامیک درست است؟ ان شاء اللّه در جلسات آینده این مطلب را برایتان مطرح می‌کنم.

وصلّی الله علی محمد وآله الطاهرین

۹

بررسی تعاریف حقیقت- منطق عمل

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

الحمد للّه رب العالمین، باریٔ الخلائق اجمعین، والصلوه والسلام علی سیّدنا و نبیّنا ابی القاسم محمد واله الطیبین الطاهرین المعصومین

رسیدیم به مسئله معیار شناخت و مسئله ملاک شناخت. چون در جلسه پیش مقداری فشرده صحبت کردیم تا به نتیجه برسیم ولی نرسیدیم، ناچار مقدار کمی از آنچه را که گفتیم تکرار می‌کنیم.

گفتیم که شناخت بر دو قسم است: شناخت صحیح و حقیقی، و شناخت غلط و خطا. در این جهت اجمالا بحثی نیست؛ هر گروهی را که در نظر بگیریم، شناختها را به دو قسم تقسیم می‌کند: شناختهای صحیح و شناختهای غلط. اینجا دو مسئله مطرح است: یک مسئله این است که اصلا معنی صحیح بودن و حقیقت بودن از یک طرف، و غلط بودن و خطا بودن از طرف دیگر

چیست؟ قدما فقط یک گونه تعریف می‌کردند، می‌گفتند: شناخت صحیح یا شناخت حقیقی یعنی شناخت مطابق با واقع، و شناخت غلط یا خطا یعنی شناخت غیر مطابق با واقع. بعضی از علمای جدید به نظرشان رسید که طبق این تعریف، خیلی از شناختها را نمی‌توان فهمید که آیا صحیح است یا غلط، حقیقی است یا خطا؛ گفتند باید تعریف را عوض کنیم؛ به جای اینکه بگوییم شناخت حقیقی و صحیح آن است که مطابق با واقع و نفس الامر باشد، می‌گوییم شناخت صحیح و حقیقی یعنی شناختی که اذهان یک زمان آن را قبول داشته باشند. هر شناختی که در یک زمان مورد قبول علما واقع شد شناختی حقیقی است، و هر شناختی که در آن زمان مورد قبول نبود، در آن زمان شناختی غلط است. لازمه این سخن این است که یک شناخت درباره یک چیز، در یک زمان صحیح باشد، و همان شناخت عینا درباره همان چیز، در زمان دیگر غلط باشد. مثلاً علما از زمان بطلمیوس [تا حدود دو هزار سال] اتفاق نظر داشتند که زمین مرکز است و خورشید به دور آن می‌گردد، و اذهان نیز روی این مسئله توافق داشتند. طبق تعریف مذکور، در آن دو هزار سال، حقیقت و صحیح همین بوده است. در حدود سیصد سال است که اذهان بر این توافق کرده‌اند- و این توافق روز به روز بیشتر می‌شود- که خورشید مرکز است و زمین و چند سیّاره دیگر به دور آن می‌چرخند. پس در این زمان این [شناخت] حقیقت است. اما بنابر تعریفی که قدما می‌کردند اینطور نیست، از ایندو یکی حقیقت بوده و هست و خواهد بود و دیگری غلط بوده و هست و خواهد بود. اینچنین نیست که هیئت بطلمیوس در زمان خودش حقیقت بوده و هیئت کپرنیک از آن

به بعد حقیقت شده است. نه، براساس سخن قدما کسی که امروز برای او مرکزیّت خورشید و حرکت زمین به دور آن با دلایل متقن ثابت شده است اینطور باید بگوید: در آن دو هزار سال همه علما اشتباه کرده بودند، آنچه که آنها می‌گفتند حقیقت نبود، خطای محض بود.

وجه شبه «اجماع از نظر اهل سنّت» و نظریه اگوست کنت

نظریه اگوست کنت در تعریف حقیقت- که فیلیسین شاله نیز آن نظریه را انتخاب می‌کند- در دنیای اسلام نظیر نظریه‌ای است که فقهای اهل تسنن در مورد «اجماع» دارند. البته این یک مسئله استطرادی است که در وسط کلام ذکر می‌کنم ولی بی‌فایده نیست.

هم علمای شیعه و هم علمای اهل تسنن، اجماع را معتبر می‌دانند، ولی شیعه اجماع را به گونه‌ای معتبر می‌داند و سنّی به گونه‌ای دیگر. اهل تسنن می‌گویند اساساً اتفاق علما خودش به اصطلاح «موضوعیّت» دارد، یعنی اگر در یک زمان علمای اسلام روی یک مسئله فقهی وفاق نظر پیدا کنند که مثلًا فلان چیز حلال است، همین قدر که اتفاق نظر پیدا کردند، دیگر آن چیز حلال است. گفته‌اند معنی سخن پیغمبر که فرموده است: «لا تجتمع امّتی علی خطاء»[1] (امت من بر خطا اتفاق نمی‌کنند)- که این را خودشان نقل کرده‌اند- این است که هرگاه امت من بر رأیی وفاق پیدا کردند، همان وفاقشان عین حقیقت است، و اگر در زمانی دیگر علمای

---

۱. سنن ابن ماجه، کتاب فتن، صفحه ۸ با این عبارت: «انّ امّتی لا تجتمع علی ضلالة»

اسلام اتفاق پیدا کردند برخلاف آنچه که علمای زمان قبل اتفاق پیدا کرده بودند، باز حقیقت این دومی است؛ اگر علمای [قرن اول] روی مسئله‌ای اتفاق نظر پیدا کنند حرفشان حقیقت است، اگر علمای قرن دوم بر نظریه‌ای اتفاق نظر پیدا کردند که خلاف آن چیزی بود که علمای قرن پیش اتفاق پیدا کرده بودند حرف اینها هم در زمان خودشان حقیقت است؛ پس حکم خدا در قرن اول یک چیز است، در قرن دوم چیز دیگر و در قرن بعد چیز دیگر. این نظریه را علمای «اصول» اصطلاحا «نظریه تصویب» می‌گویند و این علما را «مصوّبه» می‌خوانند. ولی شیعه این نظر را قبول ندارد. شیعه می‌گوید علما فقط می‌توانند کاشف حکم خدا باشند و حکم خدا با وفاق علما در یک زمان عوض نمی‌شود. اگر علمای قرن سیزدهم اتفاق نظر پیدا کردند که یک چیز حلال است و علمای قرن چهاردهم آنچه را که آنها گفته بودند حلال است بگویند حرام است، حکم خدا یکی از ایندو است، یا آنها اشتباه کرده‌اند یا اینها. از این جهت است که شیعه اساساً برای اتفاق نظر علمای یک زمان اصالت قائل نیست مگر آنکه به شکلی منتهی به امام شود. اجماع تا در جایی به امام نرسد حجّت نیست.

رد نظریه اگوست کنت

این نظریه اگوست کنت و فیلیسین شاله و عده‌ای دیگر در باب شناخت- که شناخت حقیقی چیست- شبیه نظریه علمای مصوّبه از اهل تسنّن است. همان طور که نظریه این [گروه از]

علمای اهل تسنن در آنجا به نظر ما نظر درستی نیست- و واقعاً هم درست نیست- نظر اگوست کنت نیز در اینجا درست نیست. ممکن است بپرسید که به چه دلیل می‌گویید نظریه اگوست کنت درست نیست؟ شاید حقیقت، دو هزار سال این باشد که خورشید دور زمین می‌چرخد، و اکنون هم سیصد سال است که‌حقیقت این است که زمین دور خورشید می‌چرخد. جواب این است که [حقیقت] با «اصطلاح» عوض نمی‌شود. آقای اگوست کنت این حساب را نکرده است که [حقیقت] به «اصطلاح» ما بستگی ندارد. فکر، اندیشه و شناخت، خاصیتی ذاتی است و آن خاصیت ذاتی این است که از ماوراء خودش [یعنی] از واقعیت حکایت می‌کند. من اگر چنین می‌اندیشم که الآن مثلًا دیماه است نه بهمن ماه، این فکر و اندیشه من از واقعیتی حکایت می‌کند. این سؤال همیشه برای من مطرح است که این اندیشه‌های من با واقع مطابق هست یا نه؟ حالا شما اسمش را عوض می‌کنید، ولی این سؤال باز برای من مطرح است. می‌گویم واقعیت که دو جور نیست؛ اینطور نیست که تا سیصد سال پیش واقعاً زمین ایستاده بود و خورشید می‌چرخید و در سیصد سال اخیر خورشید یک جا ایستاده و زمین می‌چرخد. من می‌دانم که از وقتی که خورشید و زمینی بوده، یا همیشه زمین مرکز بوده و خورشید دور آن می‌چرخیده و یا برعکس این حالت بوده است. این که من امروز می‌گویم «زمین به دور خورشید می‌چرخد» یک اندیشه است، و اینکه کسی آن روز می‌گفت «خورشید به دور زمین می‌چرخد» یک اندیشه است؛ هم اندیشه او می‌خواست از واقع حکایت کند و هم اندیشه من می‌خواهد از واقع حکایت کند. بنابراین از ایندو یکی

مطابق است و دیگری مطابق نیست. با اصطلاح که نمی‌شود [حقیقت را تغییر داد و گفت]: «من حقیقت را این طور تعریف می‌کنم». مگر اختیاری است که بتوانی تعریف کنی؟! به هر شکل که تو حقیقت را تعریف کنی سؤال به جای خود هست.

این سخن را در مورد احساسات و در مورد حقوق می‌توان گفت نه در مورد علم و حقیقت (یک اشتباه هم اینجا کرده‌اند). بسیاری از مسائل حقوقی ممکن است که با احساسات و خواسته‌های مردم بستگی داشته باشد یعنی به مردم زمان بستگی پیدا کند؛ یعنی چه؟ مثلًا اکثریت قریب به اتفاق مردم یک زمان، خواسته‌ای در مسائل اجتماعی دارند؛ این خواسته، حقوقی برایشان ایجاد می‌کند. حال اگر صد سال گذشت و خواسته مردم عوض شد یعنی به جای اینکه آن را بخواهند چیز دیگری خواستند [باز حقشان همان خواسته جدید است]. مثلًا فرض کنید یک روز مردم خودشان یک رژیم حکومتی از نوع استبدادی می‌خواهند، چون خود مردم این را می‌خواهند پس حق مردم این است که خواسته‌شان را به آنها بدهند. یک قرن می‌گذرد و فکر همه مردم عوض می‌شود، یعنی به جای استبداد، مشروطیت می‌خواهند. این، مسئله حقوق است و تابع خواسته مردم است. خواسته مردم از یک حقیقت بیرونی حکایت نمی‌کند، [لذا عوض شدن آن] مانعی ندارد، ولی اندیشه از یک واقعیّت بیرونی حکایت می‌کند. اساساً اینکه انسان رئالیست است به این دلیل است که اندیشه‌اش حکایتگر واقع است. بنابراین باز باید دنبال حقیقت و واقع برویم. پس این تعریف غلط است.

ردّ نظریه نسبی بودن حقیقت

افرادی گفتند حقیقت بودن و خطا بودن، هر دو نسبی است. ممکن است چند نفر درباره یک حقیقت، مختلف بیندیشند و در عین حال همه حقیقت باشد. ممکن است این فضا به نظر من بزرگ بیاید ولی به نظر شما کوچک. اگر از اینجا به سالن دیگری برویم و از من بپرسند این سالن بزرگ‌تر است یا سالن «کانون توحید»؟ من می‌گویم سالن کانون توحید بزرگ‌تر است، ولی شما که اینجا به نظرتان کوچک آمده، می‌گویید این سالن بزرگ‌تر است. اینجا به نظر من بزرگ آمده و به نظر شما کوچک. انسان این طور است: اگر از جای کوچک به جای بزرگ برود آنجا به نظرش بزرگ‌تر می‌آید و اگر از جای بزرگ به جای کوچک برود، آنجا به نظرش کوچک‌تر می‌آید. یا مثلاً وقتی یک نفر کسی را می‌بیند که همراه انسان کوتاه قدی راه می‌رود، به نظرش می‌آید که این فرد آدم بلند قدی است؛ یک روز دیگر همین آدم را با یک نفر بلند قد می‌بیند، به نظرش می‌آید کوتاه قد است. می‌گوید آن روز به نظرم آدم بلند قدی بود ولی امروز به نظرم آدم کوتاه قدی می‌آید.

می‌گویند هر دو حقیقت است. در آن شرایط، حقیقت این بود که او بلند قد است، در این شرایط حقیقت این است که او کوتاه قد است. اگر دستت داغ باشد و درون آب ولرم بگذاری، آب ولرم به نظر تو سرد است، این حقیقت است؛ و اگر دستت سرد باشد و داخل همان آب ببری آن آب به نظر تو گرم است. یک آب نسبت به تو در

آن واحد هم گرم است و هم سرد؛ اجتماع ضدّین هم مانعی ندارد؛ حقیقت نسبی است، هم این حقیقت است و هم آن.

این هم تعریف غلطی است، چرا؟ زیرا- همان طور که عرض کردم- اگر مقصود این است که این دو اندیشه، در حکایتشان از واقعیت، هر دو حقیقتند [غلط است، زیرا] واقعیت به یک شکل بیشتر نیست، یا این حقیقت است یا آن، و یا هیچکدام حقیقت نیست؛ هر دو نمی‌تواند حقیقت باشد. با «اصطلاح» هم نمی‌توانیم اوضاع را تغییر دهیم و بگوییم وقتی من می‌گویم «حقیقت» مقصودم چنان چیزی است. گیرم شما بگویی مقصود من از «حقیقت» چنان چیزی است، ولی هر انسانی بالذات رئالیست خلق شده است، واقع‌بین، واقع‌جو و واقعیت‌طلب خلق شده است، می‌خواهد ببیند ارزش این احساسها از نظر ارائه واقعیت چیست.

منشأ این اشتباه

ببینیم اشتباه از کجا پیدا شده است. آبی داریم که ۲۰ درجه حرارت دارد؛ یعنی میزان الحراره‌ای که گذاشته‌ایم، ۲۰ درجه را نشان می‌دهد. من دست راستم را داخل آب ۸۰ درجه و دست چپم را درون آب صفر درجه قرار داده‌ام. بعد که آن دستم داغ شد و این دستم یخ کرد، هر دو را در آن واحد درون همان آبی که میزان الحراره دمای آن را ۲۰ درجه نشان می‌دهد می‌گذارم. دست راستم احساس می‌کند که این آب سرد است و دست چپم احساس می‌کند گرم است؛ اینها می‌گویند هر دو حقیقت است.

یک آدم «واقع‌گرا» می‌گوید نه، اینطور نیست. انرژی حرارتی آب، حدّ معیّنی دارد که میزان الحراره نشان می‌دهد. من وقتی دست داغم را می‌گذارم، با سوابق ذهن خودم فکر می‌کنم که دمای این آب مثلًا ۱۰ درجه است، و با گذاردن دست دیگرم فکر می‌کنم ۳۰ درجه حرارت دارد؛ هر دو اشتباه است، واقعیت همان ۲۰ درجه است. راز مطلب این است: اشتباه من در این است که من فکر می‌کنم که آب را دارم احساس می‌کنم؛ من آب را اصلا احساس نمی‌کنم، آن اثری را که روی عصب من واقع شده احساس می‌کنم. عصب من بعد از آنکه در آب داغ قرار گرفت یک حالتی پیدا کرد، بعد این آب روی آن اثر می‌گذارد و یک تأثر خاصی در یک درجه معین پیدا می‌کند. آن دست دیگر من [که در آب سرد بود، در آب ۲۰ درجه] به شکل دیگری تأثر پیدا می‌کند. حس من یا قوه ادراکی من آب را درک نمی‌کند، آن کیفیت انفعالی‌ای را که در درون من است درک می‌کند. [قوه ادراکی من] راست می‌گوید، نه از این نظر که آب را ارائه می‌دهد، بلکه از این نظر که می‌گوید من در این حالت هستم؛ راست می‌گوید او در این حالت است. من اشتباه کرده‌ام که خیال می‌کنم اینها می‌گویند آب در این حالت است. اینها نمی‌گویند آب در این حالت است، می‌گویند من در این حالتم. او که می‌گوید من احساس گرما می‌کنم راست می‌گوید، یعنی احساس گرما در خودم می‌کنم. اشتباه من این است که خیال می‌کنم اینها می‌گویند آب اینطور است و بعد می‌گویم هر دو راست می‌گویید، آب هم در این درجه است و هم در آن درجه؛ نه، آب یک حالت بیشتر ندارد.

از این نظریه‌ها در باب ملاک شناخت- یعنی در باب

حقیقی بودن و صحیح بودن شناخت از یک طرف، و غلط بودن و خطا بودن آن از طرف دیگر- می‌گذریم، یعنی بیش از این ارزش بحث ندارد و الّا بیش از این هم می‌شود بحث کرد.

فرق «ملاک شناخت» و «معیار شناخت»

وارد مسئله دوم که مهم‌تر است می‌شویم: مسئله معیار شناخت. فرق این مسئله با مسئله ملاک شناخت چیست؟ در مسئله ملاک شناخت، در واقع می‌خواستیم تعریف شناخت حقیقی را به دست آوریم، ببینیم شناخت حقیقی چیست؟ یکی می‌گفت شناخت حقیقی آن است که مطابق با واقع باشد، دیگری می‌گفت شناخت حقیقی آن است که اذهان روی آن توافق پیدا کنند، سومی می‌گفت شناخت حقیقی امری نسبی است؛ و تعاریف دیگری نیز ارائه می‌شد. بعد از اینکه قبول کردیم شناخت حقیقی یعنی شناختی که واقعیت را به ما ارائه می‌دهد، می‌رویم سراغ معیار آن، یعنی به چه وسیله بفهمیم که شناخت ما حقیقی است؟ بحث اول این بود که شناخت حقیقی چیست و بحث دوم این است که ما از چه راه بفهمیم که یک شناخت، حقیقی است (با این فرض که می‌دانیم «حقیقی» چیست). مثلًا می‌پرسیم طلا چیست؟ طلا را برای ما تعریف می‌کنند، می‌گویند طلا فلزی است که دارای فلان رنگ و فلان خاصیتهاست. اما یک وقت می‌پرسیم: اگر من فلزی به همان رنگی که تو می‌گویی ببینم و ندانم که طلای خالص است یا ناخالص، و اصلا آیا طلاست یا به رنگ طلا (طلاست یا مطلّا)، با

چه وسیله‌ای بفهمم که این طلاست؟ آیا چنین وسیله‌ای هست؟ می‌گوییم بله، معیارهایی هست که با آن معیارها می‌توانی بفهمی که این طلاست یا طلا نیست. پس اینکه طلای حقیقی چیست یک مسئله است و اینکه معیار شناختن طلا چیست- که این طلا حقیقی است یا غیر حقیقی- مسئله دیگری است.

شما می‌گویید شناخت حقیقی یعنی شناخت مطابق با واقع. من از کجا بفهمم که شناخت من مطابق با واقع است؟ ممکن است من از یک مسئله‌ای یک شناخت داشته باشم و شما شناخت دیگری داشته باشید، با چه معیاری می‌توانیم بسنجیم که شناخت من حقیقی است و شناخت شما غیر حقیقی یا برعکس؟ این از مهم‌ترین مسائل منطقی است که می‌توانم بگویم در حدود دو هزار سالی که بر آن گذشته یک نظریه در مورد آن مطرح بوده است ولی بعد نظریه دیگری پیدا شده و امروزه نظریه دوم به بن‌بست رسیده است [و میل به بازگشت به نظریه اول پیدا شده است].

شناخت «خودمعیار»

اینجا مجبورم مقداری از اصطلاحات خاص علم منطق را بیان کنم. ما یک منطقی داریم که گاهی «منطق عقلی»، گاهی «منطق قیاسی» و گاهی «منطق ارسطویی» گفته می‌شود[1]. این منطق در قدیم بر اساسی نهاده شده بود که لازمه آن اساس این بود که معیار شناخت، شناخت است؛ خود شناخت معیار شناخت است؛ یعنی

۱. حال به اینکه این تعبیرات درست است یا نادرست، کاری ندارم.

شناختی معیار شناخت دیگر واقع می‌شود. اگر می‌پرسیدیم وقتی شناختی معیار شناخت دیگر واقع می‌شود خود آن «شناخت معیار» را به چه وسیله می‌شود به دست آورد، می‌گفتند آن شناخت معیار هم ممکن است با شناخت دیگر به دست آید ولی انسان به شناختهایی می‌رسد که نیازی به معیار ندارد، بدون معیار صحّت آنها تضمین شده است. آن منطقی که اسمش را «منطق ارسطویی»، «منطق عقلی» و یا «منطق قیاسی» می‌گذارند یکی از مهم‌ترین مسائلش همین است. این منطق با این بیان آغاز می‌شد: اندیشه (شناخت) بر دو نوع است: یا «تصور» است یا «تصدیق»[1]. هر یک از تصور و تصدیق یعنی هر یک از این دو شناخت نیز بر دو قسم است: یا «بدیهی» است یا «نظری». شناخت بدیهی یعنی شناختی که نیاز به معیار ندارد، بدون معیار تضمین شده است. «شناخت بدیهی تصدیقی» یعنی شناختی که از نوع حکم است و صحت آن بدون معیار تضمین شده است. این منطق، نظر یعنی «اندیشه» را با «اندیشه» معیار می‌گرفت.

قهراً اینجا لااقل یک سؤال برای همه مطرح است که چطور می‌شود بعضی از اندیشه‌ها و شناختها نیاز به معیار داشته باشند و بعضی نیازی به معیار نداشته باشند، یعنی به آنجا که برسیم بگوییم دیگر این شناخت، احتیاجی [به معیار] ندارد و دلیل نمی‌خواهد. در این صورت معنایش تقریبا اینطور می‌شود: بعضی شناختها نیاز به دلیل

---

۱. به شناختهایی که در آن «حکم» وجود دارد «تصدیق» می‌گفتند. مثلًا شناخت به این که «زید ایستاده است» تصدیق است چون حکم در آن است. اما اگر صرف خود زید را تصور کنید، این تصور است. البته اینها تأثیری در بحث ما ندارد.

دارد و چون خود دلیل هم یک نـوع شـناخت اسـت ممکـن اسـت احتیاج به یک دلیل دیگر داشته باشد، آن دلیل هم خودش یک نـوع شناخت است و ممکن است نیاز به دلیل دیگری داشته باشد؛ ممکن است چندین پلّه بخورد ولی در نهایت امر به جایی می‌رسد که وقتـی به آن دلیل نهایی رسید، خود آن یک شناخت بی‌معیـار اسـت. مثلًـا ریاضیات- حساب یا هندسه- از یک اصلهایی شـروع مـی‌شـد کـه بعضی را «اصل متعارف» می‌گفتنـد. مقصـود از «اصـل متعـارف» شناختی است که نیازی به معیار ندارد، خودش معیار خـودش اسـت، «خودمعیار» است. «اصل متعارف» یعنی شناخت خودمعیار. بعضـی اصلها را «اصل موضوع» می‌گفتند، یعنی احتیاج به معیـار دارد ولـی فعلًا باید دانش‌آموز آن را قبول کند تا در موقع خودش معیـار آن را به او ارائه دهند. مثلًا این را یک اصل [متعارف] می‌دانستند: «دو شئ مساوی با شئ سوم، خود بـا یکـدیگر مسـاوی هسـتند». مثلًـا شـما می‌خواهید بدانید زاویه «الف» با زاویه «ب» مساوی است یـا خیـر. می‌روید دنبال اینکه ببینید زاویه الف با چه زاویه‌هایی مساوی اسـت. متوجه می‌شوید که زاویه الف با زاویه «ج» مساوی است. همچنـین می‌بینید زاویه ب با زاویه ج مساوی اسـت. تـا اینـدو را بـه دسـت می‌آورید می‌گویید «دو شئ متسـاوی بـا شـئ سـوم، خودشـان بـا یکدیگر مساوی هستند» و این یک اصل متعارف است، بدیهی است، برهان نمی‌خواهد. [تساوی الف با ج، و ب با ج] برهان و دلیل می‌خواهد، اثبـات مـی‌خواهـد، ولـی ایـن دیگـر اثبـات نمی‌خواهد، «خودمعیار» است، بدیهی است، قابل شک کـردن نیست. آن منطق که منطق تعقّلی و قیاسی بود معتقد بود که همه علوم

عالم، همه شناختهای عالم، باید نهایتا به شناختهای خودمعیار منتهی شود، حتی معتقد بودند «شناخت تجربی» هم متّکی به شناختهای خودمعیار است

نظر منطق ارسطو در باب تجربه

بعضی خیال کرده‌اند منطق ارسطو منطق تجربی نیست. این یک اشتباه بزرگ است. دلیلش این همه کتابهای منطق ارسطویی و از جمله کتابهای بوعلی سیناست (که منطقش منطق ارسطویی است؛ گو اینکه منطق ارسطویی را خیلی جلو برده ولی اساس، منطق ارسطویی است). منطق ارسطو یک منطق تجربی است، یعنی برای تجربه ارزش فوق‌العاده یقینی قائل است. تفاوت منطق غیر ارسطویی با منطق ارسطویی این نیست که او به تجربه قائل است و ارسطوییها به تجربه قائل نیستند، بلکه تفاوت این است که منطق ارسطویی معتقد است که تجربه را هم با معیارهای شناختی تأیید می‌کنیم، که به این مسئله خواهیم رسید.

پس اساس آن منطق که نامش «منطق تعقلی» است این است که شناخت، معیار شناخت است و ما در میان شناختهای خود، در نهایت امر به شناختهایی می‌رسیم که «خودمعیار» هستند و نیازی به معیار ندارند؛ می‌گفتند اگر هر شناختی نیاز به معیار داشته باشد، سراغ آن معیار می‌رویم، آن معیار هم نیاز به معیار دارد، معیار سوم هم نیاز به معیار دیگری دارد، پس در نهایت امر هیچ چیز شناخته نمی‌شود، یعنی به دنبال مسلک شکّاکان رفته‌ایم و

شکّاک مطلق شده‌ایم، پس علمی نباید در دنیا موجود باشد.

حدود سیصد و پنجاه سال است- یعنی از زمان بیکن[1] به بعد- که نظریه دیگری پیدا شده است که در مقابل منطق ارسطویی قرار می‌گیرد. این نظریه می‌گوید هر شناختی معیار می‌خواهد، ما «شناخت خودمعیار» نداریم. می‌پرسیم از نظر شما معیار شناخت چیست؟ می‌گویند معیار بعضی از شناختها، شناخت است ولی آخر امر، معیار شناخت، دیگر شناخت نیست، عمل است، یعنی معیار نهایی شناختها عمل است. پس این اساس منطق ارسطویی، از نظر اینها غلط است. آن ضربه بزرگی که فکر کردند در سیصد سال پیش به منطق تعقلی، منطق قیاسی یا ارسطویی وارد کرده‌اند همین است و الّا این غلط است که بگوییم منطق ارسطویی، قیاسی بوده و تجربی نبوده، و منطق از بیکن به بعد منطق تجربی است و قیاسی نیست. درست است که منطقهای بعد بیشتر به تجربه روی آوردند ولی این حرف به این شکل درست نیست که منطق ارسطویی، قیاس را معتبر می‌داند و منطق تجربی، تجربه را معتبر می‌داند؛ نه، منطق ارسطویی، هم قیاس را معتبر می‌داند و هم تجربه را، و منطقهایی که می‌گویند تجربه را معتبر می‌دانند نمی‌توانند قیاس را معتبر ندانند، اینها هم باز در آخر قیاس را معتبر می‌دانند.

معیار شناخت از نظر منطق جدید

اختلاف اساسی منطق قدیم ارسطویی با منطق جدید

---

1. Francis Bacon

فرانسیس بیکنی- و فرانسیس بیکن به این طرف- که تا امروز هم ادامه دارد در مسئله معیار شناخت است.

این حرف در دنیا مورد قبول واقع شد، گفتند این حرفها چیست که شناخت را با شناخت می‌شناسیم؟! منطق ارسطویی می‌گفت شناختها بر دو قسم است: نظری و بدیهی؛ «نظری است» یعنی مجهول است، باید روی آن فکر کرد، احتیاج به معیار دارد، نیاز به دلیل دارد؛ و «بدیهی است» یعنی «خودمعیار» است. شناختهای نظری را که نیاز به معیار دارند با شناختهای بدیهی خودمعیار می‌سنجیم. گفتند این حرف منطق ارسطو غلط است؛ تمام شناختهای ما نظری است، تماما نیاز به معیار و محک دارد، ما به آن معنا شناخت بدیهی نداریم. محک چیست؟ محک «عمل» است.

اینجاست که برای اولین بار در زبان فلاسفه، «عمل» از نظر معیار بودن ارزش فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کند. البته عمل ارزشهای دیگری هم دارد که عرض می‌کنم.

می‌گویند انسان وقتی می‌خواهد به یک اندیشه واقعی و حقیقی برسد و با محک عمل، صحیح بودن و حقیقی بودن آن را کشف کند، باید این کار را بکند: اول باید به بررسیهای استقرائی بپردازد (چون اگر بررسی نکند هیچ الهامی به ذهنش نمی‌شود)، باید برود روی یک موضوع- مثلًا موضوع اجتماعی یا زیست‌شناسی و یا پزشکی- از نزدیک مطالعه کند. اگر کسی می‌خواهد بفهمد «سل» چگونه به وجود می‌آید و چگونه معالجه می‌شود باید روی مسلولها مطالعه کند، آمار بگیرد، علتها را به دست آورد. در اثر بررسیهای استقرائی، ذهنش برای پیدایش یک فرضیه آمادگی پیدا می‌کند. در

ذهن عالم فرضیه‌ای پیدا می‌شود که منشأ سل فلان چیز است، مثل اینکه در باب سرطان به صورت فرضیه می‌گویند دخانیاتی مثل سیگار منشأ سرطان است. این یک اندیشه‌است و هر اندیشه‌ای نیاز به معیار دارد؛ معیارش عمل است. بعد [فرضیه را] در عمل امتحان می‌کنند. اگر عامل بیماری را روی انسانها امتحان نکنند مثلًا روی موشها امتحان می‌کنند. اگر در عمل درست از آب درآمد، این اندیشه درست است و اگر درست از آب در نیامد غلط است. مثل طرحهای اجتماعی: مشکلی داریم در جامعه به نام «ترافیک». فرض کنید عده‌ای را دعوت می‌کنند و از آنها می‌پرسند مشکل ترافیک را چگونه باید حل کنیم؟ هرکس طرحی می‌دهد. کدام طرح درست است؟ ما نمی‌دانیم کدام طرح درست است. راه اینکه بفهمیم کدامیک از این طرحها درست است و کدامیک غلط، چیست؟ عمل. هر طرح را مدتی عمل می‌کنیم، اگر دیدیم نتیجه داد درست است و اگر دیدیم نتیجه نداد غلط است.

اینجاست که آن نظریه [یعنی نظریه منطق تعقلی که قائل به شناختهای «خودمعیار» بود] برای لااقل سیصد سال در دنیا مردود شناخته شد.

تأثیر «منطق عمل» در عقاید مذهبی

یکی از مشکلاتی که این منطق به وجود آورد، در مسائل معنوی و مسائل مذهبی بود، یعنی در مسائلی که نمی‌توان آنها را در عمل آزمود. مثلًا اگر بخواهیم سخن کسی را که فرضیه روح را مطرح می‌کند و می‌گوید «انسان علاوه بر این جسم و ابعاد جسمانی دارای

یک حقیقتی است که به موجب آن «خودآگاه» و «جهان‌آگاه» است» براساس منطق ارسطویی بسنجیم، ممکن است بگوییم: به چه دلیل؟ او دلیلی بیاورد که آن دلیل هم از نوع شناخت باشد، و اگر آن دلیل هم احتیاج به دلیل داشت، برای آن هم دلیل بیاورد تا به شناختهای خودمعیار برسد؛ و بعد بگوییم قبول است. یا کسی می‌گوید: «عالم خدایی دارد». این خودش یک اندیشه نظری است، یک شناخت نیازمند به معیار است. از او می‌پرسیم: به چه دلیل عالم خدایی دارد؟ دلیل می‌آورد. برای این دلیل، دلیل دیگری می‌آورد تا در نهایت امر به اندیشه‌های خودمعیار می‌رسد و مطلب ختم می‌شود.

اما اگر گفتیم فقط با معیار عمل می‌توانیم حقیقی بودن یک اندیشه را بسنجیم، درباره این نوع اندیشه‌ها چه باید بگوییم؟ ما نمی‌توانیم این نوع اندیشه‌ها را در عمل - مثلًا در لابراتوار- بیازماییم، برویم ببینیم در آنجا خدا را پیدا می‌کنیم یا پیدا نمی‌کنیم! اگر در لابراتوار چیزی را پیدا کنیم و بگوییم این خداست، همان وقت است که دیگر خدا، خدا نیست، چون اگر چیزی در لابراتوار باشد مخلوق محدودی مثل همه مخلوقات دیگر است[1].

عده‌ای که با انصاف‌تر بودند گفتند وقتی که تنها معیار شناخت عمل است و شناختهایی داریم که در عمل نمی‌توانیم بفهمیم

---

۱. [شخصی] گفته است: من روح را آن وقت قبول می‌کنم که در زیر چاقوی جراحی خودم پیدا کنم، یعنی اگر بعد از دو ساعت از مرگ کسی، روح او را در سالن تشریح پیدا کردم آن وقت وجود روح را قبول می‌کنم. [باید به او گفت:] اولًا او چند ساعت است که مرده و دیگر روحی ندارد، و ثانیاً اگر تو چیزی هم در زیر چاقو پیدا کنی آن دیگر روح نیست، جسم است.

درست است یا نادرست (چون قابل آزمایش نیست) پس در اینجا می‌گوییم: «نمی‌دانیم». این بود که این فکر در اروپا پیدا شد که علم بشر در مسائل معنوی و مذهبی پاسخی ندارد، می‌گوید: «نمی‌دانم». علم امروز می‌گوید معیار شناخت حقیقی و شناخت غلط، هر دو، عمل است؛ یعنی اگر در عمل مطابق درآمد درست است و اگر مخالف درآمد غلط است؛ پس در مورد آن نوع فرضیه‌ای که در عمل نمی‌شود آن را پیاده کرد و نمی‌توان فهمید که اینطور هست یا نیست- یعنی عمل نمی‌تواند معیار آن باشد- می‌گوییم: «نمی‌دانم».

عده‌ای دیگر پا را از این هم فراتر گذاشتند، گفتند: هرچه که در عمل بتوان آن را محک زد، با محک عمل بتوان آن را تعیین کرد، حقیقی است و هرچه که با محک عمل تعیین نشود- و لو عمل آن را نفی هم نکند- دروغ است. مادّیین حرفشان این است که همین قدر که عمل [اندیشه‌ای را] تأیید نکرد می‌گوییم دروغ است؛ و تأیید نکردن عمل گاهی به این صورت است که عمل، خلافش را تأیید می‌کند و گاهی به این شکل است که نه تأیید می‌کند و نه انکار.

اشکالات وارد بر «منطق عمل»

طرفداران منطق تعقلی (قیاسی یا ارسطویی) دلایلی بر رد نظریّه این افراد داشتند که خوشبختانه امروز بعضی از همان دلایل و افکار- و از یک نظر می‌شود گفت با بیانی رساتر- دوباره مطرح شده است، البته نه به حمایت از منطق ارسطویی بلکه به این عنوان که این منطق هم دیگر قابل قبول نیست. وقتی این منطق هم قابل

قبول نباشد، دیگر منطقی برای انسان باقی نمی‌ماند.

این دلایل چیست؟ می‌گویند تو می‌گویی تنها عمل است که محک و معیار شناخت است؛ من یک شناخت را با عمل می‌سنجم، اگر آن شناخت، حقیقی باشد، در عمل نتیجه مثبت می‌دهد و اگر حقیقی نباشد در عمل نتیجه مثبت نمی‌دهد؛ پس چون در عمل نتیجه مثبت داد حقیقی است. می‌گویند تو فکر نکردی که خود اینکه «عمل معیار اندیشه است» یک اندیشه است، یعنی خودش یک شناخت است. تو خودت داری ارسطویی فکر می‌کنی و نمی‌دانی[1]. همین که می‌گویی «عمل معیار اندیشه است» معنایش این است که «اگر این فرضیه درست باشد در عمل نتیجه می‌دهد، در عمل نتیجه داد پس درست است، در عمل نتیجه نداد پس درست نیست». خود این یک قیاس ارسطویی است، یک شناخت است. تو این را معیار قرار داده‌ای. بازهم در اینجا شناخت وابسته به عمل است که معیار قرار گرفته است.

ممکن است کسی بگوید: همین فکر که تو می‌گویی «اگر این فرضیه درست باشد در عمل نتیجه می‌دهد و چون در عمل نتیجه می‌دهد پس درست است» از کجا معلوم که درست باشد و غلط نباشد؟ خود این، یک شناخت است و معیار می‌خواهد. تو می‌گویی همیشه یک رابطه میان اندیشه حقیقی و نتیجه عملی دادن وجود دارد. همین که «همیشه یک رابطه میان شناخت و عمل وجود دارد» یک شناخت از جهان است. خود این شناخت از کجا درست شد؟

---

۱. من در علمای جدید، تنها راسل را دیدم که متوجه این نکته شده است، البته او هم به طور کامل به همه جهات توجه نکرده است.

شاید اصلا این شناخت که «رابطه‌ای میان شناخت و عمل هست» غلط باشد؛ یک شناخت، حقیقی باشد و در عمل نتیجه ندهد و یک شناخت، غلط باشد و در عمل نتیجه درست بدهد. این را با چه معیاری ثابت می‌کنی؟ نمی‌توانی بگویی که این را هم با عمل می‌توانم ثابت کنم. آخرش می‌گویی این دیگر بدیهی است؛ یعنی باز رسیدی به «شناخت خودمعیار»، به همان حرفی که ارسطوییها رسیده بودند.

اشکال سوم

این اشکال، بالاتر است و راسل هم متوجه آن است و آن این است که اصلًا آن شناختی که می‌گوید «معیار عمل است» غلط است؛ این خود یک شناخت خودمعیار در نظر گرفته شده که داخل در منطق ارسطو می‌شود، چرا؟ زیرا تو می‌گویی اگر شناخت درست باشد در عمل نتیجه می‌دهد (راسل می‌گوید این را من قبول دارم)، بعد می‌گویی چون این در عمل نتیجه داد پس درست است. می‌گوید این حرف غلط است. «اگر شناخت درست باشد در عمل نتیجه می‌دهد» درست است ولی «اگر در عمل نتیجه داد پس شناخت درست است» درست نیست؛ چطور؟ به اصطلاح منطقیّین به آن «لازم اعم» می‌گویند. مثلًا از این سخن که «اگر این شئ گردو باشد گرد است» چهار صورت می‌توان نتیجه گرفت، به چهار شکل می‌توان روی آن اندیشید: اگر گردو باشد گرد است لکن گردوست، نتیجه این است: «پس گرد است» که این نتیجه درست است. دوم

اینکه بگوییم لکن گرد است، و نتیجه بگیریم پس گردوست، که غلط است. سوم آنکه بگوییم لکن گردو نیست، و نتیجه بگیریم پس گرد نیست، که غلط است؛ و چهارم اینکه بگوییم لکن گرد نیست، و نتیجه بگیریم پس گردو نیست، که درست است؛ یعنی ما به چهار صورت می‌توانیم نتیجه بگیریم. اگر یک شئ را ملزوم قرار دهیم و بگوییم: اگر «الف» باشد «ب» هست، چهار حالت پیدا می‌کند: «الف است، نتیجه بگیریم ب است» این حالت درست است؛ «ب است پس الف است»، این حالت غلط است؛ «الف نیست پس ب نیست» غلط است، و «ب نیست پس الف نیست» درست است.

حال تو می‌گویی اگر یک اندیشه و یک شناخت، حقیقت باشد، در عمل نتیجه می‌دهد، من فعلا این را قبول می‌کنم. بعد می‌گویی «چون در عمل نتیجه داد پس درست است». این مثل این است که بگوییم «اگر این شئ گردو باشد پس گرد است» و بعد بگوییم «چون گرد است پس گردوست». نه، هر گردویی گرد است ولی هر گردی گردو نیست؛ یعنی از اثبات اولی اثبات دومی نتیجه می‌شود ولی از اثبات دومی اثبات اولی نتیجه نمی‌شود؛ از نفی اولی نفی دومی لازم نمی‌آید ولی از نفی دومی نفی اولی لازم می‌آید. اینجاست که «منطق عمل» دچار اشکال می‌شود.

سخن راسل درباره «منطق عمل»

راسل در اینجا خوب حرفی می‌زند، می‌گوید شما می‌گویید «فرضیه درست است به دلیل اینکه در عمل نتیجه داده است».

می‌گوید این حرف وقتی منطقی است که شما ثابت کنید که در اینجا فرضیه یا فرضیه‌های دیگری وجود ندارد که در عمل درست باشد؛ یعنی ممکن است چند فرضیه باشد که در میان آن چند فرضیه، فرضیه‌ای غیر از این فرضیه ما نیز وجود داشته باشد که درست باشد و در عمل نتیجه بدهد. مگر فرضیه بطلمیوس در باب افلاک در عمل نتیجه نمی‌داد؟ البته که می‌داد. آنها با خود می‌گفتند اگر زمین مرکز باشد و خورشید به دور زمین بچرخد و حرکت خورشید تابع فلک الافلاک باشد و ماه هم مثلًا در فلک قمر باشد و فلک قمر و فلک شمس و فلک الافلاک چنان حرکاتی داشته باشند در فلان شب و فلان لحظه خسوف می‌شود، و خسوف هم می‌شد. مگر منجّمهای قدیم بر اساس همان فرضیه‌ها و نظریه‌های بطلمیوس خسوفها و کسوفها را به طور دقیق پیش بینی نمی‌کردند؟ الآن هم بسیاری از علما در عین اینکه می‌دانند فرضیه بطلمیوس غلط است، چون فرضیه کپرنیک را بلد نیستند یا مشکل‌تر است، محاسبات خسوف و کسوف را بر اساس هیئت غلط بطلمیوس انجام می‌دهند و نتیجه درست هم می‌گیرند، چرا؟ چون اگر زمین مرکز باشد و خورشید به دور زمین بچرخد، باید خسوف در آن ساعت و آن لحظه واقع شود، و اگر خورشید هم مرکز باشد و زمین به دور خورشید بگردد، باز باید در همان لحظه خسوف واقع شود؛ یعنی اگر این فرضیه درست باشد، در آن لحظه خسوف واقع می‌شود، و اگر فرضیه دوم هم درست باشد خسوف در همان لحظه واقع می‌شود. پس اگر

من یکی از این دو فرضیه را تجربه کردم و دیدم نتیجه داد، دلیل نمی‌شود که فرضیه من درست باشد، چون آن فرضیه دیگر هم به همین نتیجه می‌رسد.

دو مثال دیگر

طبّ قدیم بر اساس فرضیه عناصر چهارگانه (آب، آتش، هوا، خاک) و طبایع چهارگانه (رطوبت، یبوست، حرارت، برودت) و اخلاط چهارگانه (خون، بلغم، سودا و صفرا) استوار بود. پزشکی امروز هیچکدام از اینها را قبول ندارد؛ نه عناصر چهارگانه را قبول دارد، نه طبایع چهارگانه را و نه اخلاط چهارگانه را. از نظر علم امروز ثابت شده است که هیچکدام از اینها درست نیست. آیا طب دیروز بر اساس فرضیه‌های غلط خودش معالجه نمی‌کرد؟! واقعا اطبای قدیم هیچ مریضی را معالجه نمی‌کردند؟! حصبه را معالجه نمی‌کردند؟! آیا بوعلی سینا مریضها را معالجه نمی‌کرد؟! بلکه می‌توان گفت در بعضی از بیماریها که دارویش اخیرا کشف شده، مثل دیفتری، طبّ قدیم در عمل موفّق‌تر از طبّ جدید بوده است؛ یعنی بر اساس همان فرضیه غلط به نتیجه درست می‌رسید. پس این که «اگر فرضیه‌ای درست باشد به نتیجه درست می‌رسد» درست است اما این که «اگر فرضیه‌ای به نتیجه درست رسید حتما خود فرضیه درست است» غلط است. شاید فرضیه غلطی به نتیجه‌ای برسد که فرضیه صحیح به همان نتیجه می‌رسد.

مثال دیگر عرض می‌کنم: قطاری با سرعت ۵۰ کیلومتر در

ساعت از تهران به سوی مشهد حرکت می‌کند و قطار دیگری با سرعت ۱۰۰ کیلومتر در ساعت از مشهد به سمت تهران حرکت می‌کند. فردی نزد خود چنین پیش‌بینی می‌کند: اینها که روی یک خط حرکت می‌کنند و از وجود یکدیگر اطلاع ندارند سر فلان ساعت و فلان ثانیه با یکدیگر تصادف می‌کنند. اتفاقاً قضیّه برعکس باشد: قطاری که از تهران به مشهد می‌رود با سرعت ۱۰۰ کیلومتر در ساعت طیّ مسیر کند و قطاری که از مشهد به تهران می‌آید با سرعت ۵۰ کیلومتر در ساعت حرکت کند. حال این فرد که می‌گوید قطار تهران با سرعت ۵۰ کیلومتر و قطار مشهد با سرعت ۱۰۰ کیلومتر حرکت می‌کند و مثلاً در ساعت ۸ شب با یکدیگر تصادف می‌کنند فرضیه‌اش غلط است، [ولی پیش‌بینی او که] سر فلان دقیقه با هم تصادف می‌کنند [درست است]، چرا؟ چون ممکن است در آن واحد دو فرضیه، یکی غلط و یکی درست، به یک نتیجه برسند.

پس «فرضیه درست به نتیجه درست می‌رسد» را قبول می‌کنیم- که البته خود این هم در برخی موارد عمومیّت ندارد- ولی اینکه «هرچه به نتیجه درست رسید پس فرضیّه‌اش درست است» دلیلی برایش نیست. اینجاست که به قول معروف «سر گاو تو خمره گیر می‌کند». راسل به اینجا که می‌رسد می‌گوید: من می‌گویم: این فرضیه من اگر درست باشد به نتیجه می‌رسد، و بعد می‌گویم به نتیجه رسید پس فرضیه من درست است. این حرف من وقتی درست است که فرضیه دیگری غیر از فرضیه من در کار نباشد، بدانم که جز یک فرضیه در اینجا بیشتر نمی‌شناسم، و من هرگز نمی‌توانم بفهمم که جز یک فرضیه در کار نیست. اینجاست که این منطق از این نظر به

بن‌بست می‌رسد[۱].

در مورد رابطه شناخت و عمل چند مسئله دیگر هم هست که چون به اینجا رسیده‌ایم، حیف است در جلسات بعد به آنها نپردازیم. یک مسئله اینکه آیا عمل کلید شناخت است؟ (معیار شناخت یک مسئله است و کلید شناخت مسئله دیگر). مسأله خیلی عالی دیگری که در اینجا هست که این مسئله از مختصّات فلسفه هگلی به بعد است و بالخصوص در مارکسیسم [مطرح است] این است که می‌گویند: تنها کسانی حق اظهارنظر در مسائل- بالخصوص در مسائل اجتماعی- را دارند که درگیری عملی اجتماعی داشته باشند، کسانی که در کنار هستند حق اظهارنظر ندارند. آنهایی که در «برج عاج» (اصطلاح معروف شده است) نشسته‌اند حق ندارند درباره مسائل اجتماعی اظهارنظر کنند، فقط افرادی که از برجها پایین آمده و در جمع رفته‌اند و با مردم هستند، حق اظهارنظر دارند. از نظر مارکسیسم مثلًا یک کارگر وارد در اجتماع و فعالیتهای اجتماعی، شناخت بهتری از یک فیلسوف خیلی بزرگ در حدّ برتراند راسل دارد اگر او در کاخ خودش نشسته باشد و بیاید پشت تریبون دانشگاه اظهارنظر کند. آن وقت این مسئله را با مسئله مهم «رابطه علم و عمل در اسلام[۲]»- که علم به انسان عمل می‌دهد و در مواردی جز از راه عمل انسان به علم دست نمی‌یابد- [مقایسه می‌کنیم] که خیال می‌کنم مسأله بسیار جالبی باشد؛ یعنی- چنانکه

۱. علاوه بر این، یک سلسله اشکالات دیگری در «منطق عمل»- به اصطلاح- وجود دارد که چون نمی‌رسیم همه آنها را عرض کنیم به جلسه بعد موکول می‌کنیم.

۲. در «اسلام» می‌گویم نه در «منطق اسلامی»، آن یک مسئله دیگری است.

در جلسه گذشته عرض کردم- اینجاست که با همه اختلاف شدیدی که میان مارکسیسم و اسلام در این نوع مسائل وجود دارد، در یک جا خیلی به یکدیگر نزدیک می‌شوند، ولی دوباره از هم دور می‌شوند. ان شاء اللّه آن را هم در جلسه آینده برایتان مطرح می‌کنم.

وصلّی الله علی محمد واله الطاهرین

۱۰

اشکالات وارد بر منطق عمل

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

الحمـد للّـه رب العـالمین، بـارئ الخلائـق اجمعـین، والصلوه والسلام علی سیّدنا و نبیّنا ابی القاسم محمد واله الطیبین الطاهرین المعصومین

بحث ما درباره معیار شناخت بود، و این نظریه را بررسـی و نقد کردیم که گفته بودند یگانه معیار شناخت، عمل است. در مقابل، آن نظریه قدیمی معتقد بود که شـناخت، معیـار شـناخت اسـت، و شناختها را به شناختهای خودمعیار و شناختهای غیر خودمعیار تقسـیم می‌کرد. راجع به قسمت کمی از این بحث که از جلسه پـیش بـاقی مانده است توضیح می‌دهم و بعد وارد بحث دیگری می‌شوم.

خلاصه اشکالات منطق عمل

خلاصه نظریه‌ای که می‌گوید عمل را نمی‌توان معیار شناخت

قرار داد این است: اولًا به فرض اینکه این نظریه را بپذیریم، آن را به طور کلّی نمی‌توانیم بپذیریم، زیرا مواردی از شناختها و آگاهیها و علمها و اطّلاعها داریم که با اینکه یقینی بودن آنها برای ما از هر شناختی روشن‌تر است- به طوری که اگر فرضاً درنور خورشید تردید کنیم در آنها نمی‌توانیم تردید کنیم- ولی قابل اینکه در عمل مورد آزمایش قرار گیرند نیستند. مثل همان اصلی که در تمام علمها و فلسفه‌ها مورد قبول است: «دور محال است». در جلسات پیش فی الجمله توضیح دادم که این را نمی‌توان اول به صورت یک فرضیه تلقی کرد و بعد آن را به لابراتوار و آزمایشگاه برد و دید که محال است یا نیست، چون محال بودن یعنی وجود نداشتن و نیز امکان وجود نداشتن. اگر چیزی وجود نداشته باشد و امکان وجود هم نداشته باشد، به آن «محال» یا «ممتنع» می گوییم. از این آقایانی که به فلسفه عمل به این معنا معتقدند، سؤال می کنیم: آیا شما به محال بودن چیزی در عالم- هرچه می‌خواهد باشد- معتقد هستید؟ در جهان چیزی هست که از نظر شما محال باشد؟ مسلّما، زیرا کلام و کتابهایشان پر است از این که فلان چیز «محال است»، «نشدنی است». مثلًا در مسئله «جبر تاریخ» می گویند در شرایط معیّن تاریخ، فلان حادثه جبرا و ضرورتا به وجود می‌آید و اگر آن شرایط خاص وجود نداشته باشد محال است وجود پیدا کند. خود فلسفه مادی صدها امر محال به ما عرضه می‌دارد. محال یعنی چیزی که دو «نه» دارد، یعنی دو «نه واقعیّت» دارد؛ محال یعنی پوچ، آن هم دو پوچی: هم پوچ از نظر واقعیّت، و هم پوچ از نظر امکان. ممکن است چیزی وجود نداشته باشد ولی امکان وجود داشته باشد، اما این چیزی

است که دو پوچی دارد. می‌گوییم: تو خودت به یک سلسله امور محال معتقدی، آیا می‌توان محالها را اول به صورت یک فرضیه پذیرفت و بعد این فرضیه‌ها را در عالم واقعیت و در لابراتوار آزمایش کرد؟! اصلا «آزمایش می‌کنیم» یعنی آن را به وجود می‌آوریم تا بتوانیم آزمایش کنیم، پس آن، محال نیست.

پس خلاصه اشکال اول نظریه‌ای که می‌گوید «معیار شناخت عمل است» این است که به فرض اینکه درست باشد، در همه جا درست نیست؛ شناختهایی داریم که برای همه ما روشن است و جزء روشن‌ترین شناختهاست و حال آنکه با معیار عمل قابل تعیین نیست، یعنی با محک عمل نمی‌شود آنها را محک زد.

اشکال دوم

فرض کنید کسی می‌گوید فلان شئ در اثر حرارت فلان حالت را پیدا می‌کندبعد ما حرارت می‌دهیم و می‌بینیم عیناً همان حالت را پیدا کرد. این دلیل بر درستی آن است. اگر کسی سؤال کند این که «اگر چیزی در عمل جواب درست داد دلیل درستی آن است» به چه دلیل [درست است]؟ مثلًا اگر فرضیه ما این باشد: «آهن اصلًا در حرارت منبسط نمی‌شود» ولی در عمل ببینیم منبسط می‌شود، از کجا که این، دلیل باشد بر این که این فرضیه نادرست است؟ یا وقتی گفتیم منبسط می‌شود و در عمل منبسط شد، از کجا معلوم که این فرضیه درست است؟ می‌گوید این که دیگر بدیهی است، قابل مناقشه نیست. به محض اینکه گفت «بدیهی است»

می‌گوییم پس تو هم حرف دیگران را قبول کردی، تو هم روی یک شناخت خودمعیار دست گذاشتی. الآن هم که این حرف را می‌زنی اشتباه می‌کنی که خیال می‌کنی عمل را معیار قرار داده‌ای، باز شناختی را معیار قرار داده‌ای، یعنی خود این برای تو یک شناخت است.

به بیان دیگر: عمل آن است که وجود عینی دارد. تو یک فرضیه در ذهنت داری و به آن وجود عینی می‌دهی؛ در وجود عینی، منطبق با آن فرضیه درمی‌آید، پس می‌گویی این عمل که وجود عینی دارد معیار آن شناخت من است که وجود ذهنی دارد. من می‌گویم: این که «عمل معیار شناخت است» خود یک نوع شناخت است؛ «اگر عمل مطابق فرضیه درآمد پس فرضیه درست است» خود یک اندیشه و فکر است، یک شناخت است. آیا خود این اندیشه و شناخت را باز با عمل دیگری به دست آوردی؟ یا نه، بدیهی است؟ می‌گوید این دیگر واضح است، بدیهی است. پس جنابعالی هم اشتباه می‌کنی، تو از همان کسانی هستی که شناخت را معیار شناخت می‌دانند، و در میان شناختهای عالم به یک شناخت خود معیار قائل هستی و آن این شناخت است؛ یعنی به یک بدیهی قائل شده‌ای.

اشکال سوم

ایرادی که [گفتیم] راسل گرفته است، این ایراد است: تازه وقتی موشکافی می‌کنیم می‌بینیم اتفاقا تو در میان شناختهای خود

معیار [که آن را قبول نداری] چیزی را به عنوان شناخت خودمعیار قبول کرده‌ای که شناخت خودمعیار هم نیست. خیال کرده‌ای اگر فرضیه‌ای را مورد آزمایش عملی قرار دادیم و نتیجه مثبت داد [دلیل صحّت آن است]. به قول راسل این وقتی درست است که احتمال وجود فرضیه دیگری را در کنار این فرضیه ندهیم، ولی اگر این احتمال وجود دارد که یک یا چند فرضیه دیگر هم اینجا موجود است، از کجا می‌توان فهمید که نتیجه درستی که به دست آمده ناشی از این فرضیه است؟ شاید یک فرضیه دیگر هم در اینجا وجود داشته باشد [که همین نتیجه را می‌دهد؛ و می‌دانیم که فقط یکی از این دو فرضیه می‌تواند حقیقی و صحیح باشد].

«موفقیت در عمل» در نهج البلاغه

مثالی برایتان عرض می کنم: در نهج البلاغه درباره «موفقیت در عمل» یا «پیروزی در عمل» مطلبی آمده است. علی (علیه السلام) و معاویه، دو حزب، دو گروه، دو جمعیت با دو طرز تفکر و با دو فلسفه اجتماعی، در مقابل یکدیگر ایستاده و با هم مبارزه می کنند. طرفداران معاویه برای خودشان یک تئوری و یک طرح دارند و می گویند پیشوای ما معاویه است و معاویه هم برای خودش فرضیه‌هایی درست کرده و اسلامی ساخته است. علی (علیه السلام) وقتی با اصحاب خودش صحبت می کند، آنها را مورد تعرض قرار می‌دهد و به صورت یک پیش‌بینی به آنها می گوید: «معاویه و اصحابش بر شما پیروز خواهند شد» یعنی با این که تئوری شما حق است و شما دنبال یک امام و رهبر حقی

هستید و خدای متعال هم در قرآن فرموده است «حق بر باطل پیروز است» و با اینکه آنها دنبال رهبر باطلی هستند و خدا هم در قرآن فرموده که باطل در نهایت امر شکست می‌خورد [با این حال] به شما می‌گویم با این وضعیتی که از شما می‌بینم آنها بر شما پیروز می‌شوند **(و انّی و اللّه لاظنّ انّ هؤلاء القوم سید الون منکم)**[۱]؛ علت چیست؟

وقتی به عده‌ای در دنیای امروز گفته می‌شود علی (علیه السلام) بر حق بود یا معاویه؟ طبق فلسفه عمل - که یک فرضیه حقانیت خود را در عمل ثابت می‌کند - می‌گویند: ما می‌بینیم معاویه در مبارزه پیروز شد و علی شکست خورد. علی پس از چهار سال و چند ماه خلافت کشته شد ولی معاویه بر سراسر کشور اسلامی مسلط گردید، پس این دلیل بر حقانیت معاویه و عدم حقانیت علی است. مگر عده‌ای همین حرف را نگفتند؟ مگر هنوز در دنیا افرادی نیستند که همین حرف را می‌زنند؟ اینها طبق «فلسفه عمل» پیش می‌آیند، می‌گویند از نظر فلسفه عمل نباید دنبال این حرفها برویم که علی چه می‌گفت و معاویه چه می‌گفت، آیا علی تابع قرآن بود، تابع سنّت پیغمبر بود، معاویه چگونه آدمی بود؛ ما به نتیجه عملی نگاه می‌کنیم، می‌بینیم معاویه در عمل بر علی پیروز شد. دلیل بر حقانیت یک تئوری، یک مکتب و یک طرح، پیروزی عملی است. اما جواب مسئله را خود علی (علیه السلام) می‌دهد:

شما [در اینجا] بسیط فکر می‌کنید و می‌گویید پیروان معاویه از یک طرح پیروی می‌کنند و او را پیشوا قرار داده‌اند و معاویه برای

---

۱. نهج البلاغه عبده، خطبه ۲۴.

زندگی و اجتماع یک طرح و یک مکتب دارد و علی هم یک طرح و یک مکتب دارد و چون مکتب معاویه بر مکتب علی پیروز شد، این دلیل بر حقانیت مکتب معاویه است. اگر اینجا فقط همین دو فرضیه وجود می‌داشت، یعنی مسئله به همین سادگی مطرح بود که «معاویه است و یک مکتب و این مکتب صددرصد پیاده می‌شود، و علی است و یک مکتب و این مکتب هم صددرصد پیاده می‌شود و معاویه پیروز می‌شود» مطلب درست بود چون دو فرضیه بیشتر وجود نداشت: مکتب علی و مکتب معاویه، مکتب حق و مکتب باطل. واقعاً وقتی بیش از دو فرضیه وجود نداشته باشد مطلب از همین قبیل است: اگر علی بر حق است حتماً پیروز می‌شود، و اگر معاویه پیروز شود دلیل بر این است که او بر حق است.

علی (علیه السلام) می‌گوید مطلب اینطور نیست، فرضیه‌های دیگری در اینجا وجود دارد که این پیروزی ربطی به مکتب علی و مکتب معاویه ندارد، راز پیروزی معاویه و شکست شما در امری است که نه به مکتب معاویه مربوط است و نه به مکتب علی، امری است مربوط به روحیه شما. تعبیر امام این است: «**باجتماعهم علی باطلهم و تفرّقکم عن حقّکم**»[1] اگر کسانی از دور قضایا را نگاه کنند و همین طور [سطحی] قضایا را بسنجند می‌گویند: این مکتب علی است که دارد شکست می‌خورد و آن هم مکتب معاویه است که دارد پیروز می‌شود، پس حق با معاویه است. اما این استدلال، غلط است. این مکتب علی نیست که شکست می‌خورد، این مردم عراقند که شکست

---

۱. همان خطبه.

می‌خورند به دلیل اینکه اسماً دنبال مکتب علی هستند ولی عملا دنبال مکتب علی نیستند.

امروز در دنیا بسیاری از افراد نظیر این حرفها را بر اساس مسلک «فلسفه عمل» می‌گویند ولی با ساده‌اندیشی، که راسل و امثال او به این ساده‌اندیشی‌ها توجه کرده‌اند.

آیا پیشرفت مسیحیت دلیل حقانیّت آن است؟

مسیحی‌ها این حرف را زده‌اند و الآن هم در افواه هست که اسلام یک مکتب و مسیحیت هم یک مکتب؛ این دیگر معنا ندارد که برویم دنبال مزایای اسلام و نقایص مسیحیت بگردیم و بگوییم: اسلام دین توحید است و مسیحیت دین تثلیث، اسلام دین مساوات است و مسیحیت دین تبعیض، و امثال اینها. این حرفها یعنی چه؟! اصلًا دنبال این حرفها نروید. می‌گویند این مطلب در انجیل هم آمده است که هر درختی را از روی میوه‌اش باید شناخت. ما چه کار داریم که در متن و محتوای مکتب اسلام تحقیق کنیم و ببینیم چیست و در متن و محتوای مکتب مسیحیت تحقیق کنیم و ببینیم چیست؟ دنبال میوه‌های ایندو می‌رویم. سراغ میوه مسیحیت می‌رویم؛ کشورهای مسیحی کشورهای متمدن و پیشرفته هستند، هم در تمدن مادی جلوتر هستند و هم در فرهنگ و امور معنوی. وقتی سراغ مسلمین می‌رویم می‌بینیم مردمی عقب‌مانده هستند. از نظر فلسفه عمل- یعنی فلسفه‌ای که معیار حقیقت را نتیجه عملی می‌داند و روی هیچ مسئله‌ای غیر از معیار عمل فکر نمی‌کند-این کافی

است برای آنکه اسلام را در مقابل مسیحیت محکوم کند.

ولی این سخن جواب بسیار واضح و روشنی دارد. شما یک جامعه اسلامی و یک جامعه مسیحی را می‌بینید. چنین فکر می‌کنید که در جامعه مسیحی مسیحیت صددرصد پیاده شده و این مسیحیت «پیاده شده» است که به این نتیجه رسیده، و در جامعه اسلامی نیز اسلام پیاده شده و این اسلام «پیاده شده» است که به این نتیجه رسیده است. اتفاقا قضیه به شکل دیگری است؛ چشمهایت را باز کن، اندکی نگاه کن!

شیخ محمد عبده در جواب یک کشیش مسیحی که به همین شکل استدلال کرده بود، گفته بود: بسیار استدلال صحیحی است که می‌گویید هر درختی را از روی میوه‌اش باید شناخت، ما هم این مطلب را قبول داریم ولی به شرط اینکه بدانیم این میوه مال همین درخت است. پس اصل مطلب این است: باید میوه‌ای را ببینیم که صددرصد مال این درخت است، نه اینکه ما خیال می‌کنیم مال این درخت است و [در واقع] مال جای دیگری است. ما هم در اینجا می‌گوییم دلیل امتیاز اسلام بر مسیحیت این است که ما تا آن روزی که به اسلام ولو به طور نسبی عمل می‌کردیم، پیشرفته‌ترین ملتهای دنیا بودیم. به اتفاق تمام اهل تحقیق، از ابتدای ظهور اسلام تا قرن پنجم و بلکه قرن ششم هجری، مشعلدار تمدن و فرهنگ جهان، جهان اسلام بوده است؛ جهان اسلام بود که از قطعه‌ها و تکّه پاره‌ها و از موادّ متلاشی شده تمدنهای مختلف، مایه‌ای ساخت و از این مایه حقیقتی را به نام «تمدن و فرهنگ اسلامی» به وجود آورد، و در آن وقت دنیای مسیحیّت در نهایت توحّش و بربریّت زندگی می‌کرد.

در آن زمان دنیای مسیحیت به دین مسیح چسبیده بود و دنیای اسلام به طور نسبی به دین اسلام. از وقتی که ما اسلام را رها کردیم و شما مسیحیت را رها کردید، [ما رو به انحطاط گذاشتیم و شما رو به پیشرفت]. بعد از جنگهای صلیبی و رفت و آمدهای میان شرق و غرب و انتشار سفرنامه‌ها و رابطه‌ای که با تمدن اندلس (تمدّن اسپانیا) پیدا کردید و دانشجویانی به آنجا فرستادید و اقتباسهایی کردید، و بعد از آنکه معیارهای مسیحیت را شکستید و به معیارهای اسلام روی آوردید، [دنیای شما به ثمر نشست]. اصلًا پیدایش مذهب پروتستان[1] معلول برخورد شما با دنیای اسلام بود. از آن روزی که شما مسیحیت را رها کردید و معیارهای دیگری را- که مال بیرون دنیای مسیحیت بود و بیش از پنجاه درصد آن را از دنیای اسلام گرفته بودید- به کار گرفتید دنیای شما به ثمرات ثمربخشی رسید، و از آن روزی که ما واقعیت و حقیقت اسلام را رها کردیم و فقط یک قشر و پوسته‌ای از آن برای ما باقی ماند بدبخت شدیم؛ به خیال خودمان اسلام در میان ما عمل می‌شود ولی اسلام در میان ما عمل نمی‌شود.

بنابراین صحت فرضیه را عمل نشان می‌دهد ولی به شرط اینکه روشن شود فرضیه دیگری در کنار آن وجود ندارد. همیشه در مسائل اجتماعی اینطور است. بسیار ساده‌اندیشی است که وقتی در دنیا می‌بینیم مردمی وابسته به یک مکتب، پیروزیهایی کسب می‌کنند، فورا آن پیروزیها را صددرصد برای آن مکتب بدانیم؛ بسا

1. Protestant

هست که علل و عوامل و جریانهای دیگـری وجـود دارد کـه آنهـا بیشتر در موفقیت تأثیر دارند.

پس اینکه می‌گویند «اگر فرضیه‌ای در عمل نتیجه داد دلیل بر صحت آن است» در جایی درست است کـه مـا بـدانیم فرضـیه دیگری در این مورد نمی‌شود ارائه داد و راه، منحصر به این فرضـیه است.

بنابراین به این سه دلیل نمی‌توان این مطلـب را قبـول کـرد که «عمل معیار شناخت است». باز باید دنبال همان اصل بـرویم: دو گونه شناخت داریم: شناختهای خودمعیار و شناختهای غیر خودمعیار. تازه اگر عمل را هم به عنوان معیار شناخت قبول کنیم، در حقیقـت و واقع، یک نوع شناخت را معیار شـناخت قـرار داده‌ایـم نـه چیـز دیگر.

جریان «عمل‌گرایی» و «فایده‌گرایی»

جریانی از سه چهار قرن پیش به وجـود آمـد کـه مـا بایـد ماهیّت آن را بشناسیم و اشتباه نکنـیم. از قـرن شـانزدهم بعضـی از دانشمندان یک جریان عمل‌گرایی و فایده‌گرایی را در دنیا به وجـود آوردند که شاید بشود پایـه‌گـذار آن را فرانسـیس بـیکن دانسـت. عده‌ای آمدند گفتند: ما چرا وقت خودمان را صرف این قضایا کنـیم که آیا شناخت ما حقیقی است یا غیر حقیقی؟ (این همان علم بـرای علم است). علم، ارزش ذاتی که برای انسان نـدارد، ابـزاری اسـت در دست انسان، وسیله‌ای است برای کسب نیرو. فرانسیس بیکن از علـم

تعبیری از نوع قدرت کرد، یعنی علم را وارد مقوله قدرت کرد، گفت: [چرا] علمای گذشته اینهمه برای شناخت ارزش قائل هستند و کوشش می‌کنند که درکشان از عالم واقع درک حقیقی باشد؟ من نمی‌خواهم درک من درک حقیقی باشد- می‌خواهد باشد می‌خواهد نباشد- برای انسان علم یک ابزار بیشتر نیست که به او قدرت می‌دهد. علم برای انسان مثل دندان است برای شیر، مثل خرطوم است برای فیل و مثل شاخ است برای گاو. من می‌خواهم از علم در زندگی و عمل بهره ببرم. اگر فرضیه‌ای صددرصد غلط باشد ولی در زندگی برای من نتیجه بدهد، آن را ترجیح می‌دهم بر یک نظریه صددرصد درست که در عمل برای من نتیجه ندهد. اینها نگفتند عمل معیار شناخت است، گفتند اصلا ما به شناخت کاری نداریم. ای بشر! تو چرا اینقدر وسوسه این را پیدا کرده‌ای که من می‌خواهم اشتباه نکنم، می‌خواهم جهان را آنچنان که هست بشناسم و می‌خواهم اندیشه باطل و خلاف در ذهنم راه پیدا نکند؟ این وسواس چیست که پیدا کرده‌ای؟ اگر انسان تمام ذهنش مملوّ از خرافات و اشتباهات باشد ولی همان خرافات و اشتباهات، او را به یک نتیجه عملی برساند، ترجیح دارد بر اینکه ذهنش پر از حقایق باشد ولی این حقایق در عمل نتیجه ندهد. این بود که به ارزش عملی علوم چسبیدند نه به ارزش نظری آن.

ممکن است افرادی امروز حرفشان این باشد: ما در مکتبهای فلسفی هم به حقیقی بودن و درستی و نادرستی کاری نداریم، ما مقاصد و اهدافی داریم، می‌خواهیم به هدفهای خودمان برسیم، هر وسیله‌ای که ما را به هدفمان برساند آن را اختیار می‌کنیم، می‌خواهد

درست باشد یا نادرست، حق باشد یا ناحق، حقیقت باشد یا خطا.

این را در زبان روشنفکری به این شکل پیاده می‌کنند، می‌گویند: یک روشنفکر در جامعه خودش چه وظیفه‌ای دارد؟ می‌گویند وظیفه‌اش این است که جامعه خودش را نجات دهد؛ اگر دچار استعمار است از استعمار رهایی بخشد، از ظلم نجات دهد. این روشنفکر ممکن است دو راه را در نظر بگیرد. یک راه این است که اول کوشش کند افکار جامعه‌اش را اصلاح کند[۱]. [مثلًا اینطور بگوید]: ای مردم! شما درباره فلان موضوع چنین عقیده دارید، اعتقاد دارید «چشم زخم» هم یک چیزی در دنیاست، من می‌خواهم برای شما ثابت کنم که چشم زخم بی‌معنی است؛ شما به فال بد و فال نیک اعتقاد دارید، من می‌خواهم ثابت کنم که فال نیک و فال بدی وجود ندارد. می‌گوید: من باید ذهن جامعه خودم را از افکار باطل، از افکاری که روشنفکری اجازه نمی‌دهد پاک کنم، آنگاه آنچه را که به نظر خودم حقیقت می‌آید به آنها بگویم و بعد برای نجات دادن اینها از ظلم و استعمار و استثمار شروع به کار کنم. می‌گویند این روشنفکر هیچ وقت موفق نمی‌شود. آقای روشنفکر! تو می‌خواهی جامعه‌ات را نجات دهی، تو می‌خواهی شکمهای گرسنه را سیر کنی، تو می‌خواهی تبعیض را در میان جامعه از بین ببری، می‌خواهی درباره اینکه مال و ثروت و همه چیز جامعه را یک عده از خارج آمده‌اند و می‌برند چاره‌جویی کنی، چه کار داری که افکار اینها درست است یا نادرست؟ بسا هست از همین افکار نادرست

---

۱. فرض بر این است که جامعه‌اش یک جامعه عقب مانده است، یک جامعه خرافی است، یک جامعه‌ای است که گرفتار انواع افکار و اندیشه‌ها و عادتهای غلط است.

اینها می‌توانی برای هدف و مقصد خودت استفاده کنی. چه بسا بتوانی با تکیه بر همین افکار خرافی، نیرویی قوی به‌وجود آوری و با آن با استعمار و ظلم مبارزه کنی.

کدامیک از این دو راه را باید انتخاب کرد؟ می‌گویند تو اگر بخواهی از آن راه روشنفکری خودت بروی که اول فکر آنها را مثل خودت درست کنی، همان طور که به خیال خودت به حقایق اعتقاد داری و اوهام و خرافات را دور ریخته‌ای، اول ذهن آنها را از اوهام و خرافات خالی کنی، بعد اینها را رهایی بدهی، هیچ وقت موفق نمی‌شوی. ولی چه بسا اگر بر همان خرافات تکیه کنی، با تکیه بر خرافات بهتر بتوانی آنها را نجات دهی. اگر حقیقت را به آنها بگویی آنها را دشمن خودت کرده‌ای؛ اصلا حقیقت را به آنان نگو، بر خرافات آنها تکیه کن. مثلًا ممکن است این آقای روشنفکر با احساسات ناسیونالیستی[1] میانه خوبی نداشته باشد، از آن آدمهای به اصطلاح انترناسیونالیست[2] باشد، بگوید: «تمام خاندان بشری یک جامعه هستند، همگی انسان هستند، احساسات ناسیونالیستی یعنی چه؟!». اگرچه ملتی دارد ملت او را می‌چاپد ولی او می‌گوید: من اول باید افکار ناسیونالیستی این ملت را که خرافه می‌دانم از کلّه‌شان بیرون کنم و روی معیارهای انسان‌گرایی و انترناسیونالیستی [تکیه کنم]. می‌گویند این روشنفکر هیچ گاه موفق نمی‌شود؛ ولی اگر بر معیارهای ناسیونالیستی تکیه کند- که خود آقای روشنفکر آن را قبول ندارد- و فورا یک نیرو به وجود آورد، با

---

1 .nationalism

2 .inter nationalist

این نیرو به هدف خودش که رهایی این مردم از ظلم است می‌رسد؛ یعنی با یک اندیشه غلط، یک تئوری غلط و یک فرضیه خرافی [به هدف خود نائل می‌شود].

حتی در جامعه‌ای که اندیشه‌های مذهبی صددرصد خرافی دارد، روشنفکر امروز چه فکری می‌کند؟ (خودش یا مذهبی نیست یا لااقل مذهبش مثل مذهب آنها نیست). آیا این روشنفکر برای نجات و رهایی جامعه خودش، اول برای زدودن خرافات [اقدام می‌کند]؟ نه، از همین نیروهای خرافی استفاده می‌کند و جامعه‌اش را نجات می‌دهد. می‌گویند: این دلیل بر آن است که برای موفقیت در عمل ضرورت ندارد که همیشه آن تئوری، آن فرضیه و آن طرحی که مردم آن را به مرحله اجرا می‌گذارند صحیح و درست و حقیقی و واقعی باشد.

پس کسانی که به فلسفه عمل چسبیدند حرفشان این بود که اصلا ما نباید وسواس حقیقت را داشته باشیم، و این از گذشته هم اشتباه بوده است که اینهمه وسواس حق و باطل را داشته‌اند؛ ما باید دنبال نتیجه برویم.

این یک طرز فکری است (البته من این را قبول ندارم) غیر از آن طرز تفکری که می‌گوید عمل معیار اندیشه است. آن که می‌گوید عمل معیار اندیشه است، می‌خواهد بگوید ایندو با یکدیگر توأم است، هرچه از آن در عمل نتیجه گرفتیم حقیقت است، و اگر از چیزی در عمل نتیجه نگرفتیم حقیقت نیست. این است آن چیزی که من دارم در اینجا آن را رد می‌کنم. در مسئله «رابطه عمل و اندیشه» چند مطلب دیگر نیز هست که چون در جلسه پیش وعده دادیم، به طور اشاره هم

که شده برایتان عرض می کنم.

آیا عمل، تنها کلید شناخت است؟

می گویند عمل کلید شناخت است. آیا این حرف درست است یا درست نیست؟ این حرف البته درست است اما احتیاج به توضیح و تفسیر دارد. «عمل کلید شناخت است» یعنی اگر انسان وارد هیچ گونه عملی نشود، در خانه خود بنشیند و درها را به روی خویش ببندد، بعد بخواهد جهان را بشناسد، ابدا نمی‌تواند جهان را بشناسد، امکان ندارد. آیه‌ای از قرآن را در جلسات اول خواندم که می‌فرماید: «**و اللّه اخرجکم من بطون امّهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السّمع و الابصار و الافئدة**»[1] اول، تکیه روی حواس می کند. اصلا حواس، عمل است، استقراء است. قرآن فقط نمی گوید خدا به شما گوش و چشم داد، بلکه بعد از آن می گوید: «لعلّکم تشکرون» یعنی این درست نیست که من بگویم: چشم که دارم، گوش هم که دارم ولی به اتاقی می‌روم و در اتاق را به روی خودم می‌بندم، چشم و گوش دارم پس [خود به خود] شناخت پیدا می کنم. نه، «لعلّکم تشکرون» یعنی حواس را باید در عمل وارد کنی، که همان استقراء و تجسّس می‌شود.

پس بدون شک این مطلب تا این اندازه، حرف بسیار درستی است که عمل [کلید شناخت است][2].

---

۱. نحل / ۷۸.

۲. [اینکه در اینجا از حواس به «عمل» تعبیر می کنیم برای این است که] با عمل می توان از

اما آیا عمل، تنها کلید شناخت است؟ نه، عمل کلید اول شناخت است؛ با عمل، ما یک در از درهای شناخت را به روی خودمان باز می‌کنیم و به یک سلسله مسائل دست می‌یابیم. بعد نوبت در دوم می‌رسد، در دوم را باید با کلید دیگری باز کنیم. با کلید دوم شناخت، به شناخت بالاتر می‌رسیم. آنچه در جلسات پیش عرض کردم که شناخت سطحی و شناخت منطقی دو مرحله اساسی از شناخت هستند- بلکه ما شناخت منطقی را نیز دو مرحله کردیم- همین است؛ عمل (حواس) کلید شناخت سطحی ابتدایی است، یعنی کلید جمع‌آوری موادّ اوّلی شناخت در ذهن است. اگر نخواهیم با این کلید کار کنیم، اصلاً نوبت به کلید دوم نمی‌رسد؛ مثل این است که می‌خواهیم وارد اتاقی شویم که در پشت اتاق دیگری است. تا وقتی که در اول را باز نکنیم به آن اتاق دوم نمی‌رسیم. آیا وقتی در اول را باز کردیم، جهان را مطالعه کردیم، آنچه را که از طریق حواس و استقراء برای ما به دست آمدنی است به دست آوردیم، به همه شناختها دست یافته‌ایم؟ نه، کلید دوم، آن است که قرآن از آن به «فؤاد» و فیلسوفان از آن به «عقل» تعبیر می‌کنند. آن هم «لعلّکم تشکرون» دارد یعنی آن هم باید عمل کند، باید به کار بیفتد. پس اگر عمل را شامل تفکر و تعقّل هم بدانیم، عمل همیشه کلید شناخت است. ولی اشتباه این است که وقتی می‌گویند «عمل کلید شناخت است» عمل را منحصر به «عمل عینی» می‌کنند که همان مشاهده و بررسی باشد. نه، عمل عینی (مشاهده و بررسی)

حواس استفاده کرد؛ باید رفت، گردش کرد، نگاه کرد، دید، شنید، بویید، لمس کرد؛ این خودش عمل است.

کلید اول شناخت است؛ عمل دوم- که اگر اسمش را عمل بگذاریم مانعی ندارد- یک نوع عمل ذهنی است که مرحله دوم شناخت یعنی مرحله منطقی شناخت را با آن انجام می‌دهیم. ولی آقایانی که می‌گویند «عمل کلید شناخت است» فقط به عمل عینی توجه دارند و هیچ توجهی به عمل ذهنی ندارند، در صورتی که عمل عینی یعنی «مشاهده» را حیوانات هم انجام می‌دهند: مرغهایی که در هوا پرواز می‌کنند دائما مشاهده می‌کنند، اسبها و گوسفندها هم مشاهده می‌کنند. این هم یک مسئله بود که به همین اختصار قناعت می‌کنم.

مسئله دیگر این است: کدام عمل است که کلید شناخت است، «عمل فردی» یا «عمل اجتماعی»؟ در مسائل مربوط به جامعه این مسئله مطرح است. این مسئله از زمان فوئرباخ[1] مطرح شد. فوئرباخ وقتی مسئله پراکسیس[2] را مطرح کرد و عمل را معیار شناخت دانست گفت: «عمل اجتماعی معیار شناخت است»[3] یعنی در باب شناخت جامعه و شناخت تاریخ، تنها عمل اجتماعی معیار شناخت است.

1 .Feuerbach

2 .praxis

۳. البته این مربوط به شناخت تاریخ و جامعه می‌شود. مسلّما فوئرباخ هم نمی‌خواهد بگوید که در مسائل فیزیک و شیمی نیز حتماً باید عمل اجتماعی باشد و اگر یک دانشمند به طور فردی مشغول تحقیق باشد به نتیجه نمی‌رسد. همیشه افراد بالخصوصی هستند که این نوع تحقیقات را انجام می‌دهند.

«انسان فطری» و «انسان مکتسب»

یک مسأله دیگر هم هست که این را هم طرح می‌کنم و اگر لازم بود در جلسه بعد هر دوی اینها را بیشتر توضیح می‌دهم. می‌گویند: عمل (یعنی کار) نه تنها معیار شناخت است، نه تنها کلید شناخت است و نه تنها عمل باید عمل اجتماعی باشد، بلکه اساساً «کار» آفریننده است، خلّاق است؛ کار است که انسان را می‌سازد و ساخته است، و کار است که تاریخ را ساخته و به وجود آورده است. مقصود اینها از «کار» کار عملی و کار اجتماعی عینی است. چه چیز انسان را انسان کرده است؟ می‌گویند: «کار». انسان با کار خودش انسان شد نه با چیز دیگر. تاریخ را چه چیز به وجود آورده است؟ کار. ابزار تولید را [چه چیز به وجود آورده است؟] ابزار تولید همان کار است که تجسّم یافته است.

این در مقابل چه اندیشه‌ای است؟ دیگران در اینجا چه فکری دارند؟ دیگران می‌گویند این مطلب که کار سازنده انسان است در حدّ زیادی درست است ولی اینکه انسان همه چیز خودش را از کار دارد و حتی تمام «وجدان انسان» ساخته کار است، درست نیست. مسئله «فطرت» از نظر اسلام در اینجا مطرح است. یک اختلاف نظر اساسی که میان اسلام و مکتبهای مادی در مسئله عوامل سازنده تاریخ وجود دارد، در همین جاست. اسلام برای انسان، یعنی برای انسان نوعی، برای نوعیّت انسان، برای هر موجودی که به صورت انسان آفریده می‌شود، هر موجودی که از نظر زیست‌شناسی انسان

است، فطرت قائل است؛ وجدانی که لازمه خلقت اوست و تاریخش را همان وجدان او یعنی همان فطرتش جلو برده است؛ کارش معلول همان وجدان است؛ تکاملش را همان وجدان به وجود آورده است. اسلام می‌گوید: کار انسان زاییده وجدان اوست؛ ولی مکتب مادی می‌گوید: وجدان انسان زاییده کار اوست. اسلام می‌گوید: ما دو انسان داریم: یک انسان فطری که هر کسی بالفطره انسان متولّد می‌شود همراه یک سلسله ارزشهای عالی و متعالی بالقوّه. وقتی انسان متولد می‌شود، بالقوه اخلاقی است، بالقوه متدیّن است، بالقوه حقیقت جوست، بالقوه زیبایی دوست است، بالقوه آزاد است؛ تمام ارزشها را بالقوه در خودش دارد؛ مثل درختی است که باید به او آب و نور و لوازم دیگر رساند تا رشد کند و اینها در او به وجود آید. این «انسان فطری» است.

«انسان مکتسب» هم داریم (این از اصول معارف اسلام است). انسان مکتسب چیست؟ انسان ساخته شده با عمل خودش. انسان بعد از آن ارزشهای اولی خلقتی که دارد، در مرحله دوم با عمل خودش ساخته می‌شود؛ منتها دو نوع ساخته می‌شود: یک وقت آنچنان ساخته می‌شود که هماهنگ با ارزشهای فطری است، این می‌شود انسان راستین؛ و یک وقت ساخته می‌شود بر ضدّ ارزشهای فطری، این می‌شود انسان مسخ شده. ما در اینجا دو مکتب مادی در مقابل خود داریم، یکی مکتب ماتریالیسم دیالکتیک[1]، و دیگر مکتب اگزیستانسیالیسم[2]. اینها هر دو در این نظر با اسلام مخالفند

---

1. dialectic materialism
2. existentialism

یعنی به انسان فطری قائل نیستند. اگزیستانسیالیسم به حکم اینکه اصلاً فطرت را مخالف «آزادی» می‌داند، با هر نوع امر سرشتی مخالف است و فکر می‌کند هر نوع امر سرشتی بر ضد آزادی انسان است، پس انسان فاقد طبیعت و ماهیّت است، انسان فاقد فطرت است؛ پس انسان وجود دارد و هیچ سرشت و ماهیّتی و حتی هیچ فطرتی ندارد؛ هرچه که انسان انجام می‌دهد به حکم انتخاب خودش انجام می‌دهد.

مارکسیسم اینطور نمی‌گوید. او به چنین آزادی‌ای اعتقاد ندارد. مارکسیسم حرف دیگری می‌زند، می‌گوید: «انسان در ابتدا هیچ چیز نیست، انسان نوعی یک انسان انتزاعی است»، آن انسانی را که اسلام می‌گوید: «کلّ مولود یولد علی الفطرة»[1] (هر کسی که از مادر متولد می‌شود یک انسان فطری متولد می‌شود) [قبول ندارد]، می‌گوید هر کسی که از مادر متولد می‌شود، از نظر انسان بودن «هیچ چیز» است، همه چیز را کار به او می‌دهد، وجدانش را کار به او می‌دهد، هرچه به او داده می‌شود کار به او می‌دهد (مسئله «زیربنا» و «روبنا» در اینجا پیش می‌آید)؛ کار هم اعمّ از کار تولیدی و کار غیر تولیدی است. بنابراین کار است که وجدان انسان را می‌سازد. انسان دارای وجدان می‌شود ولی وجدانش را کار به او می‌دهد. انسان در هر طبقه‌ای که باشد و هر نوع کاری که داشته باشد جبرا وجدانش تابع وضع طبقاتی و نوع کار او می‌شود. ولی اسلام این را نمی‌گوید. اسلام می‌گوید: همه مردم علی السّویّه یک

---

۱. نهایه ابن اثیر، ج ۳/ ص ۴۵۷ (حدیث نبوی).

وجدان فطری دارند، و یک وجدان ثانوی هم به خاطر عمل پیدا می‌شود. عمل هم انسان را می‌سازد ولی انسان ثانوی را می‌سازد. ان‌شاء اللّه در هفته آینده درباره اینها توضیح بیشتری می‌دهم و وارد مطلب دیگری می‌شوم[۱].

و صلّی اللّه علی محمّد و اله الطاهرین

۱. [درسهای استاد در کانون توحید تحت عنوان «مسأله شناخت» به سبب دستگیری ایشان توسط رژیم طاغوت، در همین جا پایان می‌پذیرد.]

فهــرست آیات قــرآن کریم

فهــرست احادیث

فهرست اسامی اشخاص

فهرست اسامی کتب

متفرقه

(کشورها، شهرها، مکاتب و...)